Pr. GHEORGHE POPA

INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA MORALĂ

- Principii și concepte generale -

ISBN: 973-8179-93-9
© Editura mitropolitană TRINITAS
IAȘI, 2003

Pr. GHEORGHE POPA

INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA MORALĂ

- Principii și concepte generale -

Prolegomena

În contextul actual al învățământului teologic universitar, Teologia Morală este o disciplină sistematică, însă cu o finalitate practică. Alături de celelalte discipline și împreună cu ele, Teologia Morală are ca scop formarea unui anumit mod de a gândi și, mai ales, a unui mod de a fi și de a trăi în această lume.

Pentru a putea sesiza mai clar specificul Teologiei Morale, considerăm că este necesar să precizăm mai întâi conceptele și principiile generale cu care ea operează. Este ceea ce ne-am propus să facem în cele ce urmează.

1. Noțiunea de morală

Etimologic, noțiunea de morală vine din limba latină de la adjectivul *moralis, is*. Cercetătorii în domeniu consideră că cel care a folosit prima dată, în scrierile sale, noțiunea de morală a fost Marcus Tullius Cicero (106-43 î.d.Hr.), filosof, orator, scriitor și om politic roman. În capitolul I al tratatului său de morală, el scrie: „Quia pertinet ad mores, quod *ἦθος* illi vocant, nos eam partem philosophiae de Moribus appelare solemus; sed decet augentem linquam latinam nominare *Moralem*"[1].

Așa cum reiese din acest citat, adjectivul *moralis* derivă de la substantivul *mos*, *moris*, care, tradus în limba română, înseamnă datină, obicei. Corespondentul grecesc al noțiunii de *morală* este *etica* (ἠθική). Această noțiune derivă de la substantivul *ἦθος*, prezent și el în citatul de mai sus. În opera lui Homer el însemna vatra strămoșilor, locuința unei familii sau patria. Mai târziu, s-a

[1] Voiutschi, *Teologia morală ortodoxă*, p. 1.

trecut de la această semnificație geografico-spațială la o semnificație spirituală, *ἦθος* însemnând patria spiritului, a sinelui moral.

În limbajul popular, *ἦθος* avea, totuși, o semnificație asemănătoare cu cea a latinescului *mos*, *moris*, adică datină, obicei sau, în sens moral, legea sau norma întemeiată pe datină: morem facet usus (Ovidiu); sau: morem pacis imponere (Vergiliu).

Cu acest înțeles apare noțiunea de *ἦθος* și cea de *mos*, *moris* în Noul Testament, în Epistola I către Corinteni 15, 33, în care Sfântul Apostol Pavel citează pe poetul Menandru[2]. Nu vă lăsați înșelați, scrie el. Tovărășiile rele strică obiceiurile bune (μὴ πλανᾶσθε φθείρουσιν ἤθη χρησθὰ ὁμιλίαι κακαί; Nolite seduci: corrumpunt mores bonos colloquia mala).

Cele două substantive subliniate au în textul de mai sus un sens moral propriu-zis întrucât se referă la legea sau datina morală a unei comunități, în cazul nostru comunitatea creștină. Deci noțiunea de morală, în cadrul disciplinei noastre, este un atribut substantival ce caracterizează un câmp distinct al reflecției teologice.

2. Teologie și morală

Am văzut mai sus că noțiunea de morală este strâns legată de ideea de datină, obicei sau, mai precis, de ideea de tradiție. Tradiția, la rândul ei, se întemeiază pe un anumit mod de a defini și interpreta omul și existența sa în lume.

Tradiția morală creștină nu face excepție de la această regulă. Ea definește și interpretează existența omului în lume plecând nu de la om ca ființă auto-nomă, ci de la Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Cu alte cuvinte, morala creștină este teo-nomă sau, mai precis, hristo-nomă. Criteriul său axiologic nu este o lege morală impersonală, nici un sistem de valori bazat pe un acord sau o convenție socială, ci este o Persoană, Persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Datorită acestui fapt, noțiunea de morală, în viața creștină, este strâns legată de noțiunea de teologie. Teologia, ca expresie obiectivă a învățăturii de credință, asimilată de întreaga Biserică prin consensul ei unanim, în spațiu și timp, reprezintă criteriul noetic al

[2] Cf. *La Biblie, traduction oecuménique,* Les Éditions du Cerf, Paris, 1988.

vieții morale, iar teologia, ca expresie concretă a comuniunii cu Dumnezeu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, reprezintă criteriul ei existențial.

3. Definiția Teologiei Morale

Teologia Morală este o disciplină din cadrul secției sistematice a învățământului teologic universitar care, pe temeiul Revelației lui Dumnezeu, realizată deplin în Iisus Hristos, Logosul întrupat și actualizată permanent în spațiul sacramental și liturgic al Bisericii, analizează critic și prezintă științific principiile fundamentale ale vieții morale creștine.

Pentru a înțelege mai bine această definiție vom face câteva precizări:

a) Teologia Morală are ca temei Revelația lui Dumnezeu

Așa cum reiese din definiție, Teologia Morală are ca temei Revelația lui Dumnezeu. Precizarea noțiunii de Revelație, a conținutului ei și a etapelor desfășurării sale constituie domeniul de cercetare al Teologiei Dogmatice, de aceea nu vom insista asupra acestor aspecte. Precizăm doar faptul că, din perspectivă teologică, Revelația nu înseamnă atât descoperirea unor cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu distant față de lume și închis în transcendența Sa, cât lucrarea tainică a lui Dumnezeu prin care a adus de la neființă spre ființă întreaga creație și apoi îi poartă de grijă, prin harul său, pentru ca aceasta să ajungă la scopul ei final, îndumnezeirea. Evident că această lucrare a lui Dumnezeu are o istorie, adică se desfășoară treptat, pentru a nu violenta conștiința și libertatea omului, ci pentru a trezi în el iubirea față de Dumnezeu.

Din această perspectivă, omul nu este doar obiect al Revelației lui Dumnezeu, ci și subiect purtător al ei pentru că, în mod ontologic, prin rațiunea, conștiința și libertatea sa este orientat spre Dumnezeu. Această orientare dobândește un conținut real, pe de o parte, prin cunoașterea logică a cosmosului, care are o structură logică, rațională și, pe de alta, prin credința în Revelația biblică prin care cunoașterea logică își descoperă sensul ei deplin, deschizându-se spre cunoașterea mistică sau duhovnicească.

Din punctul nostru de vedere nu există contradicție între cunoașterea logică și cunoașterea izvorâtă din credință. Cunoașterea logică ne conduce la descoperirea sensurilor generale ale existenței, iar cunoașterea izvorâtă din credință ne ajută să integrăm aceste sensuri în relația noastră personală cu Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Pentru oamenii credincioși ambele forme de cunoaștere sunt necesare pentru că ambele își au temeiul în Revelația lui Dumnezeu, care „vorbește" Omului atât prin raționalitatea cosmosului, cât și prin gândurile, dorințele și aspirațiile ce se nasc în conștiința sa, pe de o parte, din comuniunea cu Dumnezeu și, pe de alta, din relația sa cu cosmosul.

Părintele Stăniloae considera că și atunci când omul nu mai comunică cu Dumnezeu prin rugăciune și o viață curată, Dumnezeu îi „vorbește" prin necazuri și suferințe[3]. Acest lucru se poate constata din cartea dreptului Iov. În dialogul său cu Iov, Elihu spune: „Vezi că Dumnezeu vorbește când într-un fel, când într-alt fel, dar omul nu ia aminte. Și anume, El vorbește în vis, în vedeniile nopții, atunci când somnul se lasă peste oameni și când ei dorm în așternutul lor. Atunci el dă înștiințări oamenilor și-i cutremură cu arătările Sale ca să întoarcă pe om de la cele rele și să-l ferească de mândrie. Ca să-i ferească sufletul de prăpastie și viața lui de calea mormântului. De aceea, prin *durere*, omul este mustrat în patul lui și oasele lui sunt zguduite de un cutremur neîntrerupt. Pofta lui este dezgustată de mâncare și inima lui nu mai poftește nici cele mai bune bucate. Carnea de pe el se prăpădește și piere și oasele lui, până acum nevăzute, îi ies prin piele. Sufletul lui vine încet, încet spre prăpastie și viața lui spre împărăția morților. Dacă atunci se află un înger lângă el, un mijlocitor între vii, care să-i arate omului calea *datoriei*, atunci Dumnezeu Se milostivește de el (…) îi arată bunătatea Sa și-i îngăduie să vadă fața Sa cu mare bucurie și astfel îi dă omului iertarea Sa" (Iov 33, 14-26).

Din acest text observăm că Dumnezeu se revelează omului și prin conștiința sa morală, manifestându-se ca izvor al bucuriei și al

[3] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, pp. 140-145.

iertării, dar și ca izvor al dreptății, atunci când nedreptatea omului pervertește dreptatea creației lui Dumnezeu.

Punctul culminant al revelării iubirii și dreptății lui Dumnezeu în orizontul ne-iubirii și al ne-dreptății umane a fost jertfa de pe cruce a Fiului lui Dumnezeu întrupat. De aceea, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, reprezintă ultima etapă a Revelației și împlinirea scopului ei, care este, așa cum am mai amintit, mântuirea și îndumnezeirea omului și, prin el, a întregului cosmos.

b) Teologia Morală este o funcție slujitoare a Bisericii lui Hristos

Din definiția pe care am dat-o reiese și faptul că Revelația împlinită în Hristos se actualizează în spațiul sacramental și liturgic al Bisericii. Datorită acestui fapt și Teologia Morală, ca și toate celelalte discipline teologice, reprezintă conștiința reflexivă a Bisericii în lucrarea ei de păstrare și transmitere a Revelației. De aceea, ea s-a născut în sânul Bisericii și este călăuzită de credința și trăirea duhovnicească a tuturor generațiilor de creștini, care s-au străduit în timpul trecerii lor prin lume să-și sfințească viața, nu în mod izolat și egoist, ci în comuniune cu întreaga Biserică și, prin Biserică, cu Mântuitorul Iisus Hristos, capul Bisericii.

Între Biserică și Hristos nu există nici un interval spațial sau temporal, întrucât „Cerul unde s-a înălțat Iisus coincide cu centrul intimal Bisericii (…). Locul unde se află el și inima Bisericii coincid”[4]. De aceea, Teologia Morală ca funcție slujitoare a Bisericii își justifică existența și importanța numai atunci când rămâne fidelă Revelației lui Dumnezeu în Hristos care, deși în esența ei rămâne tainică și meta-logică, totuși, pentru a putea fi transmisă din generație în generație, s-a păstrat în Biserică, s-a obiectivat și conceptualizat în cuvintele Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții, prin care se realizează dialogul permanent al Bisericii cu Hristos.

c) Demersul critic și caracterul științific al Teologiei Morale

Prin cele spuse până aici am încercat să precizăm prima parte a definiției pe care am dat-o Teologiei Morale.

[4] Idem, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Ediția a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993, pp. 382 și 393.

Concluzia este clară: studiul Teologiei Morale pleacă de la un dat: Revelația lui Dumnezeu, și de la un act existențial: credința liber consimțită în această Revelație.

Subliniem încă o dată aici că Revelația și credința în Revelație nu se opun demersului cognitiv al rațiunii umane, reflecției sale critice. De aceea, în partea a II-a a definiției noastre, am afirmat că Teologia Morală analizează critic și prezintă științific principiile fundamentale ale vieții morale creștine. Această afirmație ar putea da naștere la opinii contradictorii: unele care să accepte, altele care să nege demersul critic și caracterul științific al Teologiei Morale. De aceea trebuie să precizăm și aceste aspecte.

Cuvântul „critic" vine din limba greacă de la substantivul (ὁ) κριτικός, ου, și definește pe omul care se străduie să distingă ceea ce are valoare de ceea ce nu are valoare în existența sa. Tot din limba greacă vine și noțiunea de „critică": κρίσις, εως, care în epoca modernă a primit sensuri diferite atât în domeniul teologic, cât și cel extrateologic.

Asumat în domeniul Teologiei Morale, spiritul critic înseamnă reflecție asupra conținutului credinței și a principiilor morale, moștenite din mărturia și trăirea inițială a Revelației, cu scopul de a le face rodnice, ca factori de înnoire spirituală, pentru generația actuală de credincioși.

Cu acest înțeles pozitiv, spiritul critic a fost permanent prezent în Biserică. În acest sens putem să dăm un exemplu din literatura spirituală a primelor secole creștine, consemnat de Sfântul Ioan Casian: „Mi-aduc aminte că odată, în vremea tinereții, aflându-mă în părțile Thebaidei, unde petrecea fericitul Antonie, s-au adunat la el niște bătrâni, ca să cerceteze împreună cu el care este desăvârșirea în virtute; care adică dintre toate virtuțile este cea mai mare? Deci fiecare își spunea părerea după priceperea minții sale (…). După ce fiecare și-a spus părerea sa, prin care virtuți s-ar putea omul mai bine apropia de Dumnezeu, și trecuse *aproape toată noaptea* cu această cercetare, la urma tuturor a răspuns Sfântul Antonie: «Toate acestea care le-ați spus sunt de trebuință și de folos celor ce caută pe Dumnezeu și doresc să vină la El. Dar nu putem da cinstea întâietății virtuților acestora din următoarea pricină: știu pe mulți că și-au topit

trupul cu postul și privegherea și au petrecut prin pustietăți, iar cu sărăcia atâta s-au nevoit, încât nici hrana cea de toate zilele nu-și mai lăsau pe seama lor; și la atâta milostenie s-au dat, încât nu le-au ajuns toate câte sunt pe lume, ca să le împartă. Dar după toate acestea au căzut din virtute și s-au rostogolit în păcat. Deci ce i-a făcut pe aceștia să rătăcească de la calea cea dreaptă? Nimic altceva, după înțelegerea și părerea mea, decât că n-au avut darul deosebirii. Căci acesta învață pe om să se păzească de ceea ce întrece măsura în amândouă părțile și să meargă pe calea împărătească»”[5].

Relatând această întâlnire din Thebaida, Sfântul Ioan Casian introduce mai mulți termeni duhovnicești care descriu etapele efortului creștin spre desăvârșire morală, etape care se află în strânsă înlănțuire și interdependență logică. Ele presupun o anumită „știință” și un anumit spirit critic, spunem noi, care țin în armonie facultățile sufletului pentru a nu cădea în extreme. Acest exemplu patristic considerăm că este destul de sugestiv și ne ajută să înțelegem mai clar importanța pe care o are demersul critic în Teologia Morală.

În ceea ce privește caracterul științific al Teologiei Morale, dintru început trebuie să precizăm că în comunitatea științifică actuală se operează cu un sens restrictiv al noțiunii de „știință”. Se consideră că are valoare științifică doar cunoașterea obiectivă, adică aceea care are în vedere totdeauna subiectul și obiectul, subiectivul și obiectivul. În sens kantian noțiunea de „obiectiv” înseamnă ceea ce este primit de toate conștiințele și în toate timpurile. Ea se opune noțiunii de „subiectiv”, care ar însemna ceea ce-i strict individual. Deci în orizontul cunoașterii obiective, obiectul este opus subiectului și ca atare a cunoaște înseamnă a sesiza obiectul de cercetare așa cum este el „în sine”, fără implicarea unor elemente de natură subiectivă. În numele acestei cunoașteri obiective și obiectivante, teologiei în general și Teologiei Morale în special i se contestă orice valoare științifică. În sprijinul acestei contestații se aduc argumente diverse. Dintre acestea amintim doar teoria lui Auguste Compte (1798-1857), pozitivist francez, despre cele trei

[5] Casian Romanul, *Cuvânt plin de mult folos despre Sfinții Părinți din pustia sketică și despre darul deosebirii*, în *Filocalia*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, vol. I, Sibiu, 1947, pp. 130-131.

etape principale prin care a trecut în mod necesar gândirea umană[6]. Unită cu materialismul dialectic și istoric, această teorie este încă destul de vie în cadrul învățământului academic, mai ales în țările ex-comuniste, în care marxismul ateu și militant a fost declarat doctrină oficială de stat.

Analizând critic teoria pozitivistă, ca și întreaga concepție modernă despre știință, Nicolae Berdiaev, considera că „pozitivismul a fost o etapă necesară în devenirea istorică a omului european, dar această etapă trebuie să fie astăzi depășită, mai ales în domeniul științelor umaniste. În spațiul unei științe obiectivante, considera Nicolae Berdiaev, nu există Logos. Acesta nu se revelează decât în duh și nu în obiect, în bunuri sau în natură. Logosul (adică Rațiunea sau Sensul lumii) nu este în obiectul care pătrunde gândirea, nici în subiectul care construiește lumea sa, ci într-o a treia sferă, care nu este nici obiectivă, nici subiectivă, în care totul este activitate și dinamism spiritual”[7].

În această sferă a cunoașterii care, în limbaj teologic, se numește cunoaștere apofatică, se înscriu și principiile moralei creștine. Dar prin aceasta ele nu sunt doar norme ipotetice, opinii subiective, pe care fiecare poate să le accepte sau nu după bunul său plac. Ele au o valoare noetică (adică de cunoaștere), dar nu în sensul pozitivist al acestui cuvânt, pentru că teologul creștin, în efortul său noetic, nu se orientează spre un obiect dat și finit, ca în științele pozitive, ci spre Binele moral suprem, care este Dumnezeu.

Aceste câteva considerații sunt, credem, suficiente pentru a nu exclude Teologia Morală din câmpul științelor care se ocupă de problemele omului, și, în același timp, ele ne ajută să nu o identificăm cu o simplă știință pozitivă.Teologia Morală are un caracter științific, deoarece este o disciplină teologică cu criterii și metode specifice de abordare a obiectului său. Dar acest caracter

[6] Cele trei etape sunt: etapa teologică sau fictivă, etapa metafizică sau abstractă și etapa pozitivă sau științifică. Cf. Auguste Compte, *Cours de philosophie positive* (6 vol., Paris, 1830-1842), apud Anton Dumitriu, *Alétheia. Încercare asupra ideii de Adevăr în Grecia antică*, București, 1984, p. 29.

[7] Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Editions Je sers et Edition Labor, Paris et Genève, 1935, p. 19.

științific poate să varieze: el este proporțional cu distanța care separă reflecția teologică speculativă de spontaneitatea afectivă a credinței. Ideal ar fi ca în domeniul Teologiei Morale reflecția speculativă, explicațiile conceptuale, eforturile de sistematizare a principiilor morale să nu se facă în detrimentul experienței liturgice și sacramentale a credinței personale.

Atunci când Biserica ne invită să acceptăm principiile sale morale, ea nu ne propune doar formulări teoretice, ci ne invită la o relație personală cu Dumnezeu și la un mod de viață care ne conduce la o astfel de relație într-o manieră progresivă. Acest mod de viață ne ajută să depășim o abordare strict „intelectualistă" a moralei creștine și acceptarea acesteia ca un eveniment al comuniunii interpersonale, în orizontul sacramental și liturgic al Trupului tainic al lui Hristos, extins în umanitate prin harul dătător de viață nouă a Duhului Sfânt.

4. Metodele Teologiei Morale

Noțiunea de „metodă" vine din limba greacă (μέθοδος) și înseamnă: mijloc, cale, mod de expunere. Aplicată învățământului academic, noțiunea de „metodă" semnifică modul în care o disciplină trebuie să-și expună materia pentru a facilita o înțelegere cât mai clară a acesteia. În domeniul științei contemporane se recunosc, de obicei, două metode principale: metoda deductivă, bazată pe deducție sau raționament, și metoda inductivă, bazată pe observație și experiment.

Teologia Morală nu poate face abstracție de aceste două metode specifice învățământului actual, și ca atare va trebui să țină seama de ele în expunerea principiilor sale. Totuși, având în vedere faptul că fundamentul Teologiei Morale îl constituie Revelația dumnezeiască, cele două metode sunt insuficiente. Ele ar reduce adevărurile vieții morale creștine fie la principii abstracte, la scheme mentale, fie la un cazuism empiric, ambele fiind neroditoare pe planul efectiv al vieții morale.

Teologia Morală creștină, atât cea apuseană, cât și cea răsăriteană, a folosit, mai ales, în secolul trecut, cele două metode, însă cu o denumire specifică: metoda deductivă a fost numită metoda scolastică, iar metoda inductivă a fost numită metoda cazuistică.

a) Metoda scolastică

Este o metodă teoretico-deductivă. Ea deduce adevărurile morale din ideile fundamentale ale teologiei speculative, bazându-se pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. În cazul acestei metode accentul cade pe cunoașterea teoretică a principiilor morale creștine și nu pe aplicările lor concrete în viața personală sau comunitară a creștinului. Dacă am folosi, în obordarea Teologiei Morale, doar metoda scolastică, ea ar deveni o știință abstractă care ne-ar ajuta, desigur, să cunoaștem teoretic condițiile ideale ale vieții morale, dar care ar ignora condițiile reale întru care acestea se pot realiza. Din această cauză, noi considerăm că metoda scolastică, deși legitimă și necesară, nu este suficientă în domeniul Teologiei Morale.

b) Metoda cazuistică

Este o metodă practico-inductivă ce are ca punct de plecare dispozițiile morale pozitive și disciplinare ale Bisericii, precum și diversele cazuri de conștiință, concrete sau presupuse, din viața creștină, care trebuie să fie rezolvate prin aplicarea acestor dispoziții. Teologia Morală romano-catolică a folosit cu precădere această metodă, încercând uneori să facă din ea nu doar o metodă, ci o disciplină de sine stătătoare, prin care să se reglementeze în mod precis ceea ce creștinul trebuie să facă în diferitele împrejurări ale vieții sale. Aplicată în mod unilateral, metoda cazuistică transformă Teologia Morală într-un „cod de legi" care, în loc să inspire voința spre făptuirea binelui, conduce, cu timpul, fie la rigorism, fie la laxism moral. Rigorismul, la rândul său, poate conduce la disperare prin neputința, mereu constatată, de a atinge un ideal ce se îndepărtează mereu; laxismul, de asemenea, conduce la abandonarea sau neglijarea normelor morale. Datorită acestor considerente Teologia Morală actuală nu poate accepta cazuismul ca metodă unică de studiu.

c) Metoda ascetică

Este o metodă specifică Teologiei Morale răsăritene întrucât pune accent pe caracterul practic al vieții morale și în mod deosebit

pe cele trei etape ale vieții spirituale: 1) purificarea de patimi prin practicarea virtuților; 2) iluminarea sau intuirea sensurilor dumnezeiești tăinuite în creație și în natura umană; 3) unirea sau comuniunea cu Dumnezeu prin rugăciune continuă. De aceste etape s-au ocupat, în mod deosebit, Sfântul Dionisie Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Astăzi metoda ascetică este folosită cu precădere în cadrul unei noi discipline intitulată *Ascetica și Mistica* sau, în tratatele de Teologie catolică, *Teologie spirituală*.

d) Metoda hermeneutică

În științele umaniste contemporane s-a impus din ce în ce mai mult o altă metodă și anume metoda hermeneutică.

Noțiunea de hermeneutică vine din limba greacă de la verbul ἑρμηνεύω care, tradus în limba română înseamnă: a exprima, a traduce, a interpreta, a ajuta pe cineva să înțeleagă.

Plecând de la aceste multiple conotații, am putea spune că încă de la începuturile sale și teologia creștină s-a angajat într-o reflecție de tip hermeneutic. Prima regulă hermeneutică, pe care s-a întemeiat reflecția teologică, o găsim în Epistola a doua către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel. El scrie corintenilor că Dumnezeu este „Cel ce ne-a învrednicit să fim slujitori ai Noului Testament, nu ai *literei*, ci ai *duhului*; pentru că *litera* ucide, iar *duhul* face viu" (II Cor. 3, 6).

Transformat în regulă hermeneutică, acest text a condus la acceptarea, în cadrul reflecției teologice a primilor creștini, a două sensuri fundamentale:

1) un sens literal, dat de litera însăși a textelor;

2) un sens spiritual, tăinuit în literă și descoperit printr-o înțelegere spirituală a textelor.

Acceptarea acestor două sensuri a permis o interpretare alegorică a textelor biblice și adaptarea lor la lumea păgână, mai ales atunci când era vorba de respectarea prescripțiilor morale legate de ritualurile de curățire și de rânduielile ceremoniale ale Vechiului Testament. Datorită acestui fapt, metoda hermeneutică s-a dezvoltat rapid, așa cum se poate observa din Epistola lui Barnaba (secolul II) în care interdicția de a mânca din carnea de porc era interpretată alegoric, ca interdicție de a intra în relație cu oamenii ce se

aseamănă porcilor, adică trăiesc în păcate și patimi fără a se gândi la relația lor cu Dumnezeu.

Mai târziu, în secolul al III-lea, metodei alegorice de interpretare a textelor biblice, i se va adăuga și un fundament ontologic. Spre exemplu Origen, plecând de la distincția celor trei niveluri ale existenței umane: trup, suflet și spirit, vorbește de o interpretare *somatică*, ce pune în evidență sensul literal, istoric și gramatical; o interpretare *psihică*, ce pune în evidență sensul moral și, în sfârșit, o interpretare pnevmatică sau spirituală ce dezvăluie sensul alegoric sau mistic, numit câteodată și sens anagogic.

Metoda hermeneutică, propusă de Origen, o vom regăsi și în hermeneutica medievală, în teoria celor patru sensuri ale Sfintei Scripturi, enunțată astfel: „literra gesta docet, qui credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia".

Conform acestei teorii, litera ne vorbește despre „gesturi", adică despre sensul imediat al textului; sensul alegoric ne dezvăluie adevărurile în care trebuie să credem; sensul moral (sau tropologic) ne arată ce trebuie să facem, cum trebuie să ne comportăm ca și creștini; sensul anagogic dezvăluie realitatea spre care trebuie să tindem.

În epoca modernă, mai precis la începutul secolului al XIX-lea, hermeneutica s-a transformat dintr-o metodă de interpretare a textelor sacre sau profane, într-o hermeneutică generală care atinge întreaga activitate de interpretare și înțelegere a omului. Cu alte cuvinte, hermeneutica a devenit o teorie a interpretării și înțelegerii întregii existențe umane[8] și ca atare poate fi folosită ca metodă și în Teologia Morală.

5. Izvoarele Teologiei Morale

a) Sfânta Scriptură

Este primul și cel mai important izvor al Teologiei Morale. Sfântul Apostol Pavel în Epistola a II-a către Timotei 3, 16 și 17

[8] Pierre Bühler et Clairette Karakash (éd), *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, Labor et Fides, Genève, 1995, p. 83.

spune: „Toată Scriptura este de Dumnezeu insuflată și de folos pentru a învăța, pentru a mustra, pentru a îndrepta, pentru a povățui la dreptate, ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit și pregătit pentru tot lucrul bun". Sfânta Scriptură cuprinde deci principiile fundamentale ale vieții creștine, pe care Teologia Morală trebuie să le aprofundeze și să le sistematizeze. În acest context trebuie să mai precizăm faptul că învățătura morală a Vechiului Testament nu are pentru creștini aceeași valoare cu învățătura Noului Testament. Vechiul Testament cuprinde multe prescripții morale care sunt departe de morala Noului Testament. Ele exprimă înclinațiile și dispozițiile poporului evreu într-o anumită epocă a dezvoltării sale și de aceea trebuie privite întotdeauna ca o treaptă premergătoare pentru moralitatea desăvârșită a Noului Testament, sau, cum spune Sfântul Apostol Pavel, ca un pedagog spre Hristos.

b) Sfânta Tradiție

Este al doilea izvor fundamental al Teologiei Morale care întregește și clarifică adevărurile cuprinse în Sfânta Scriptură. Din cadrul Sfintei Tradiții fac parte: Tradiția și canoanele apostolice, hotărârile sinoadelor ecumenice și particulare, cultul divin, viețile sfinților, scrierile Sfinților Părinți etc.

c) Firea și rațiunea umană pot fi considerate al treilea izvor al Teologiei Morale, recunoscute de mulți Sfinți Părinți ai Bisericii. Spre exemplu, Sfântul Irineu spune că rațiunea omenească este un izvor al cunoașterii virtuților morale, întrucât omul se aseamănă cu Dumnezeu prin rațiune și libertate și dacă el cugetă și trăiește după rațiune împlinește voia lui Dumnezeu, iar dacă nu, el devine dușman al dreptății divine. Desigur că autoritatea rațiunii în ceea ce privește viața morală izvorăște din conformitatea ei cu adevărurile Revelației. Mai ales pentru Morala creștină ortodoxă rațiunea este totdeauna subordonată Revelației, în timp ce pentru Morala catolică rațiunea este considerată primul izvor al Teologiei Morale, iar Teologia protestantă, în general, o subestimează.

6. Modul de actualizare al principiilor morale

Dacă adevărurile de credință și principiile morale fac parte din tradiția sau *theologia perennis*, modul în care ele sunt actualizate

pentru fiecare generație se schimbă. În acest sens trebuie să înțelegem cuvintele Sfântului Apostol Pavel „Cu iudeii am fost ca un iudeu, ca să dobândesc pe iudei, cu cei de sub lege, ca unul de sub lege, deși eu nu sunt sub lege, ca să dobândesc pe cei de sub lege; cu cei ce n-au Legea, m-am făcut ca unul fără lege, deși nu sunt fără legea lui Dumnezeu, ci având legea lui Hristos, ca să dobândesc pe cei ce nu au Legea (…) tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii" (I Cor. 9, 20-23).

Aceste declarații ne așază în prezența unui aspect foarte important al teologiei pastorale și, în același timp, al unei responsabilități decisive pentru Teologia Morală, care trebuie să fie actuală și să țină cont de situația morală și spirituală a timpului prezent.

Pentru a înțelege mai bine modul în care Teologia Morală trebuie să fie actualizată, este bine să ne amintim că realitatea credinței determină o anumită înțelegere de sine, adică o cunoaștere de sine în lumina Revelației lui Dumnezeu. Dar omul, așezat înaintea lui Dumnezeu, nu este o „tabula rasa", nu se aseamănă cu o foaie albă pe care Dumnezeu ar scrie în mod simplu cuvântul său sau cu un vas gol ce ar putea fi umplut din afară. În acest sens actul credinței, ca și faptele morale sunt intim legate de capacitatea aperceptivă a omului, de modul în care el își reprezintă lucrurile, mod ce implică desigur concepte ale cunoașterii generale și ale cunoașterii de sine. Teologia Morală nu poate să înlăture aceste concepte, ci trebuie să le clarifice și să le transforme în lumina credinței de totdeauna a Bisericii. Înseși conceptele fundamentale ale moralei creștine ca: persoană, responsabilitate, libertate, rău, păcat, virtute, asceză, contemplație trebuie să fie traduse din nou în contextul cultural și spiritual de astăzi. Acest principiu al actualizării care ține cont atât de realitatea credinței subiective, cât și de conceptele prin care ea se exprimă în diferitele epoci ale istoriei Bisericii ar trebui să devină criteriu pentru fiecare teolog. Astfel, el riscă să facă o teologie fără viață, care nu poate să vorbească în limba contemporanilor săi sau să trăiască o „viață" în afara sensului ei teologic.

7. Teologia Morală și celelalte discipline teologice

Teologia Morală nu poate fi abordată într-un mod separat de celelalte discipline teologice. De fapt, întreaga teologie academică

nu poate fi studiată decât într-un context interdisciplinar. Toate disciplinele teologice se interferează și se clarifică unele pe altele pentru că toate au ca temei Revelația dumnezeiască. Astfel, Teologia biblică și exegetică oferă Teologiei Morale metodele corecte de interpretare a textelor Sfintei Scripturi; Teologia istorică îi oferă informații valoroase despre modul în care au fost asumate principiile vieții morale creștine în contexte istorice și culturale diferite; Teologia practică îi oferă metodele practice prin care se pot crea condițiile necesare unei vieți morale autentice. Totuși, dintre toate disciplinele teologice, cea mai apropiată de Teologia Morală este Teologia Dogmatică.

În perioada clasică a teologiei creștine nu exista o separație între învățăturile dogmatice și cele morale. Separarea lor s-a făcut în perioada Scolasticii medievale. Primii teologi care au făcut acest lucru au fost Petru Lombardul și Alexandru de Halles. Trebuie totuși să precizăm că „summaele" teologice medievale prezentau învățăturile dogmatice și cele morale într-o strânsă unitate. Prezentarea lor separată s-a impus în Apus la sfârșitul secolului al XVI-lea, iar în Răsărit la începutul secolului al XVIII-lea (în Rusia) sub influența teologiei apusene.

Noi credem că teologia actuală trebuie să reconsidere relația dintre Teologia Dogmatică și Teologia Morală. Teologia scolastică și teologia modernă s-au oprit la o relație strict teoretică dintre ele, afirmând că Dogmatica are ca obiect de reflecție pe „Dumnezeu în Sine" și ce a făcut El pentru om, iar Morala are în vedere ceea ce trebuie să facă omul pentru a ajunge la „asemănarea" cu Dumnezeu.

Din punctul nostru de vedere, relația dintre Dogmatică și Morală este mult mai profundă și ea ar putea fi exprimată astfel: Dogmatica cuprinde în sine Morala, într-un mod concentrat, iar Morala exprimă Dogmatica în desfășurarea ei concretă, existențială.

8. Teologia Morală în contextul universitar actual

Am afirmat anterior că Teologia Morală, pentru a-și atinge scopul și obiectivele sale, trebuie să fie abordată într-un context interdisciplinar. În acest sens ea trebuie să fie deschisă spre dialog și

cu alte discipline care, în spațiul academic, se ocupă de problemele omului și de mediul social în care trăiește. În mod deosebit, Teologia Morală trebuie să fie deschisă spre un dialog cu Filosofia, Pedagogia, Psihologia și Sociologia contemporană. Această deschidere nu este însă unilaterală, întrucât și cei care se preocupă de aceste discipline sunt din ce în ce mai deschiși spre un dialog cu Teologia.

Mult timp Teologia Morală s-a preocupat doar de datoriile morale ale omului și a neglijat condițiile existențiale concrete în care aceste datorii pot fi asumate în mod corect. Cercetările recente din domeniul științelor umaniste ne atrag atenția asupra faptului că viața morală și spirituală nu este doar rezultatul aplicării unor principii formale, care pleacă de la o viziune generală despre om, ci depinde și de condițiile concrete de viață, de interacțiunea motivelor și scopurilor, de complexitatea relațiilor în care ea se desfășoară. Evident că toate aceste aspecte nu sunt prioritare pentru Teologia Morală, însă ele oferă o perspectivă mai realistă asupra condițiilor și structurilor psiho-sociale actuale, în orizontul cărora trebuie să se întrupeze principiile vieții morale creștine. De aceea, concluziile la care ajung anumite cercetări din domeniul științelor umaniste, deși ele nu sunt științe normative, trebuie să-și găsească locul în demersul critic al Teologiei Morale.

Considerăm că este bine să exemplificăm această afirmație.

a) Teologia Morală și Sociologia

Din perspectivă sociologică, principiile și normele morale sunt inseparabile de societatea care le-a creat. Deci societatea în ansamblul ei reprezintă autoritatea morală prin excelență. Conceptul de „societate" este însă prea general pentru a se institui ca instanță etică unică. În cadrul societății există prea multe diferențe de clasă, de vârstă, de cultură, de profesii, de religie, care pot avea propriul lor sistem de norme și valori morale și pe care le promovează pentru a apăra anumite interese de grup. În acest caz este greu de susținut ideea unei singure instanțe morale într-o societate dată. Totuși, sociologia invită teologia la o privire critică asupra moralei pentru a analiza în ce măsură o propunere normativă nu este decât reflexul unei puteri care dorește să se impună sau al unui conflict de clasă

care vrea să se mascheze. O sociologie a moralei va trebui să studieze, pe de o parte, modul în care valorile morale ale unui grup sau non-valorile (cum ar fi astăzi avortul sau homosexualitatea) se impun la un moment dat ca norme sociale și modul în care separarea anumitor grupuri de valorile dominante dă naștere la alte norme morale. Studiul sociologic va evidenția aici și importanța separării sau a rupturilor și nonconformismului care, uneori, joacă un rol la fel de important ca și valorile integratoare. Despre izvorul acestor rupturi, unele foarte semnificative, sociologia nu se va putea pronunța și nici nu-și va propune acest lucru întrucât ele nu pot fi explicate sociologic. Acest lucru îl recunoaște și un sociolog contemporan care scrie: „Modalitățile de a explica sociologic atitudinile morale ca și abordarea moralității din perspectivă sociologică nu are nimic de a face cu afirmația că acestea ar fi doar ficțiuni, proiecții, epifenomene (…). Problema justificării atitudinilor morale depășește în întregime competența sociologiei vieții morale și se evidențiază în filosofie”[9].

b) Teologia Morală și Psihanaliza

Psihanaliza care a cucerit spiritul multor cercetători în ultimele două secole pleacă de la presupunerea că morala nu este cu adevărat ceea ce pretinde că este, ci este mai curând o mască ce ascunde o realitate pe care nu îndrăznim să o privim în față sau să o mărturisim. Religia, ca și morala care decurge din ea, este un răspuns iluzoriu la sentimentul de culpabilitate născut din uciderea părintelui primitiv.

Psihanaliza subliniază faptul că principiul care determină scopul vieții este plăcerea, însă realitatea socială opune acestui scop numeroase obstacole. Pentru a evita suferința, care poate apărea din slăbiciune personală sau din sancțiunile impuse de normele sociale, noi renunțăm la satisfacerea dorințelor noastre. Organizarea socială la care contribuie religia și morala, va căuta să organizeze sublimarea lor, adică orientarea dorințelor sau a instinctelor spre scopuri mai puțin periculoase și pentru ea și pentru subiectul moral. Aici intervine rolul supraeului care interiorizează interdicțiile

[9] George Gurvitch, *Problèmes de la sociologie de la vie morale. Traité de sociologie*, Paris, P.U.F., T. II, 1960, p. 145.

sociale (educative, civilizatoare) și le face mai eficiente. Conștiința morală este deci acest *supra-eu* tiranic care nu încetează să orienteze asupra Eului agresivitatea pe care acesta ar trebui să o folosească împotriva tuturor obstacolelor ce se opun satisfacției sale libidinale. Supra-eul are și un corespondent obiectiv, un supra-eu colectiv care este Morala și care fixează idealurile și exigențele sale.

Deci Morala, în viziunea lui Freud, este inițial o instanță tiranică datorită căreia omul suferă și căreia el trebuie să-i denunțe caracterul iluzoriu și mincinos. Freud ne atrage, prin aceasta, atenția asupra faptului că moralismul poate într-adevăr să fie dăunător pentru om și el poate să mascheze frica de a trăi sau voința de putere. Dar acest aport critic al lui Freud este, de asemenea, sporit și prin conceptul de Eu. Acesta reprezintă instanța care se deosebește de subconștient prin percepția lumii exterioare și a celei interioare, prin puterea actelor conștiente și limbaj. Constituit prin constrângerea principiilor realității – prin renunțarea la satisfacția imediată interzisă de Tatăl, de unde accesul la realitatea obiectivă – el apără și manifestă personalitatea datorită stăpânirii pulsiunilor, datorită voinței, memoriei, judecății. El trebuie să lupte împotriva pulsiunilor subconștientului, care ignoră realitatea și riscă să destrame subiectul, și împotriva supra-eului, care-l tiranizează prin exigențe iraționale și, de asemenea, împotriva lumii exterioare care-l amenință.

În acest caz, Morala, considera Freud, trebuie să poarte pecetea raționalității Eului care trebuie să arbitreze cât mai corect posibil între instanțele care-l constituie și cele care-l amenință.

Critica lui Freud are două consecințe importante pentru Teologia Morală:

1) orice Morală idealistă este denunțată în pretenția sa secretă de a dezerta din realitate pentru o realitate „imaginară" care nu există. Omul trebuie să-și recunoască pulsiunile sale. A nu ține cont de ele, înseamnă a te închide într-o tiranie periculoasă, cea a Eului ideal a cărui exigențe imposibile ne culpabilizează la infinit. Aceasta înseamnă a plăti foarte scump frica de noi înșine.

2) realitatea ne impune alegeri dificile. Orice om, pentru a se încadra în această realitate, trebuie să renunțe la o parte din dorințele sale. Această renunțare poartă amprenta unui stoicism, specific Moralei freudiene.

c) Teologia Morală și Științele naturii

Mulți consideră că observarea științifică a naturii ne poate oferi norme de comportament. Însă termenul de natură este mult prea vag și polisemic. El poate însemna mediul înconjurător al omului, ca ființă vie, sau însești legile vieții.

Din momentul în care dezvoltarea științelor a transformat conceptul de natură, unii au căutat să întemeieze normele morale prin observarea „obiectivă" a omului, fie privilegiind legile elementare ale vieții, cărora omul trebuie să se supună cu prioritate, fie reașezând omul în mediul său ambiental, fie examinându-l ca un sistem în relații de schimb cu alte sisteme. Vom examina succint aceste trei încercări.

1) Biologia este știința viului. Omul este o ființă vie care, pentru a se menține în viață, trebuie să respecte legile de funcționare ale vieții. Dar se poate spune că omul trebuie să se inspire din aceste legi pentru a defini normele comportamentului său. Care sunt aceste legi? Viața se continuă și se menține prin mișcări elementare care sunt reproducerea (care asigură continuitatea), înmulțirea (care asigură expansiunea), transformarea (care asigură înmulțirea fără degenerescență), conjugarea (prin dualitatea sexuală) și asocierea (care asigură unitatea în diversitate). Aceste legi stau și la baza societăților umane, dar ne oferă ele norme morale? Teilhard de Chardin, în lucrarea sa *Fenomenele umane* (pp. 115-119), arată că viața pare să se folosească de o strategie pentru a se menține împotriva forțelor entropiei. Viața caută soluții tatonând și încearcă o mulțime de ipoteze dintre care puține ajung la rezultate. Însă viața manifestă o totală indiferență față de indivizi. Ea trebuie să continue oricare ar fi prețul de plătit.

Dacă am transpune această realitate în domeniul moral am ajunge la o morală finalistă, de tip vitalist: doar specia umană și destinul său contează. Individul nu are altă valoare decât slujirea speciei. Acest scop justifică, deci, toate mijloacele care asigură, chiar în detrimentul drepturilor persoanei, continuitatea speciei umane. Astfel, s-ar putea justifica eugenismul și manipulările genetice destinate ameliorării speciei umane.

Nu trebuie să uităm că și persoanele sunt în slujba vieții și nimeni nu poate, în numele vieții, să disprețuiască dreptul persoanelor.

2) Ethologia

Unii s-au întrebat dacă nu ar fi mai bine pentru om să se situeze în lumea animală căreia îi aparține. Ethologii au lucrat în acest sens. Spre exemplu, K. Lorenz, în lucrarea sa *Agresiunea. O istorie naturală a răului*[10], arată că, la animale, agresivitatea crește o dată cu densitatea unei populații. De aici apare o reglare naturală a repartiției în teritorii particulare, apărate de fiecare individ sau grup. Agresivitatea conduce la o selecție naturală a celor mai buni apărători, deci la o ierarhizare, dar ea permite și o apărare a celor mici.

Aceste observații sunt prețioase în măsura în care omul este și el determinat de mecanismele comportamentului instinctiv. Dar, din nefericire, mecanismele inhibitorii prezente la animal, nu există la om. Aceasta înseamnă că un control al agresivității este mai urgent la om, care are o putere mult mai periculoasă decât a animalului, prin inventarea armelor, a limbajului prin care poate înșela pe aproapele prin minciună. Omul a trebuit să inventeze alte forme de control ce nu pot fi întemeiate pe analiza comportamentului animalelor.

3) Sistemica

Perspectiva sistemică se sprijină pe cibernetică și teoria sistemelor. Este deci util să amintim aici câteva definiții. Cibernetica este disciplina care studiază organizările și comunicarea la ființele vii și mașinile construite de om (…). Cibernetica are, etimologic, aceeași rădăcină ca și cuvântul guvernare, ea fiind arta de a stăpâni și conduce sisteme de foarte înaltă complexitate (…). Cea mai completă definiție a unui sistem este următoarea: „sistemul este un ansamblu de elemente în interacțiune dinamică, organizate în funcție de un scop”[11].

Omul însuși este un sistem cuprins în alte sisteme (eco-sistem, economie, oraș etc.), cu care este într-o relație constantă de schimb.

[10] K. Lorenz, *L'agresion. Une histoire naturelle du mal*, Paris, 1969.

[11] Joël de Rosnay, *Le macroscope*, Paris, 1975, Points 80, p. 91.

În această perspectivă, contrar viziunii analitice, nu se caută izolarea elementelor, ci perceperea relațiilor lor în interiorul sistemului (schimburi, controale etc.). Omul este definit astfel ca fiind dependent de sisteme în care el este prins și, de asemenea, fiind capabil să acționeze asupra lor. Pentru ca această acțiune să fie corectă, el trebuie să țină cont de două mari necesități ale oricărui sistem: homeostazie și schimbare. Prin homeostazie un sistem reacționează la orice schimbare ce vine din afară, la orice perturbare aleatorie. Acestui principiu de echilibru, care rezistă schimbării ce amenință sistemul, se opune alt principiu care permite adaptarea sistemului la împrejurări și acesta este principiul schimbării. Aceasta nu se face oricum, ci luând în considerare constrângerile necesare supraviețuirii sistemului. „Libertatea și autonomia nu se obțin decât prin alegerea și dozajul constrângerilor: a voi cu orice preț să elimini constrângerile, înseamnă a risca să treci de la o stare constrângătoare, dar acceptată și stăpânită, la o stare incontrolabilă ce poate conduce rapid la distrugerea sistemului”[12].

O decizie va fi, deci, bună dacă permite menținerea echilibrului sistemului, favorizând și schimbarea. Soluția acestei probleme ține de diversitatea crescândă a sistemului. Cu cât un sistem este mai diversificat cu atât este mai stabil. Astfel, natura a diversificat producția sa pentru a supraviețui.

Toate aceste reflecții sunt prețioase pentru a ne ajuta să înțelegem relația omului cu mediul său (natural, social, personal). Ele ne oferă câteva norme, însă nu toate normele necesare vieții. Există constrângeri ale sistemelor, dar și constrângeri ale drepturilor persoanelor.

9. Teologia Morală și spiritul moral contemporan

O simplă privire asupra contextului moral contemporan ne așază în fața unei realități marcate de profunde dileme morale.

În primul rând constatăm că nu există o metodă rațională prin care să se poată ajunge la un acord moral, deși imperative morale întâlnim pretutindeni. Pretutindeni se aud voci care strigă: trebuie să

[12] *Ibidem*, p. 123.

apărăm drepturile omului, trebuie să fim toleranți, trebuie să practicăm caritatea non-violentă, să apărăm instituțiile democratice, să asigurăm o protecție reală copiilor lor, să luptăm împotriva corupției, a șomajului, a sărăciei, a traficului de persoane, a drogurilor și a manipulărilor de tot felul, care sunt tot atâtea amenințări la adresa demnității umane.

Toate aceste imperative ne arată că ne aflăm în fața unui „exces" al inițiativelor morale în societatea contemporană și, ca orice „exces", el pune sub semnul întrebării sinceritatea și onestitatea celor care „pardosesc" spațiul public cu „intențiile" cele mai bune. Mai mult, în fața unui „exces" de moralism agresiv, oamenii devin reticenți și neîncrezători, sau se retrag în indiferență. După opinia unui moralist contemporan, această atitudine nu poate fi condamnată, ci trebuie înțeleasă corect, întrucât ea este determinată și de faptul că, în cultura noastră contemporană, afirmarea aparentă a principiilor morale funcționează ca o „mască" pentru exprimarea dorințelor și preferințelor individuale[13].

În al doilea rând, atunci când analizăm contextul moral contemporan, observăm că, datorită neputinței de a ajunge la un acord moral, asistăm la un conflict permanent între diferitele sisteme de morală care-și dispută întâietatea și competența în formarea și modelarea conștiinței morale a omului de astăzi. Am dori să exemplificăm această situație așezând față în față două opinii preluate dintr-o dezbatere publică.

Susținătorii primei opinii consideră că oricine are dreptul asupra propriei sale persoane, inclusiv asupra trupului său. O urmare a recunoașterii acestui drept este faptul că fiecare femeie are dreptul și libertatea de a hotărî singură și nesilită de nimeni să avorteze un copil, atâta timp cât face parte din trupul său. Deci, se poate spune că avortul este permis din punct de vedere moral și ca atare ar trebui legiferat.

Susținătorii celei de-a doua opinii consideră crima un lucru rău, un păcat, pentru că ea curmă viața unei ființe nevinovate. Un embrion în pântecul mamei este o ființă identificabilă, care se

[13] Alasdair Macintyre, *Tratat de morală după virtute*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 12.

deosebește de un nou-născut doar prin faptul că se află într-un stadiu mai timpuriu de dezvoltare. Așadar, dacă uciderea unui nou-născut este o crimă și avortul este o crimă și ca atare el nu poate fi permis din punct de vedere moral atunci trebuie interzis și prin lege[14].

Aceste două opinii, fiecare avându-și susținătorii săi fideli și purtătorii săi de cuvânt în spațiul public, exprimă, de fapt, anumite convingeri morale, întemeiate pe anumite concepte și argumente normative, dar între care nu se poate realiza un acord rațional. Datorită acestui fapt, dezbaterile morale, în spațiul public, sunt inevitabile și interminabile, îmbrăcând uneori forme destul de agresive, așa cum se poate observa și în dezbaterile publice, din țara noastră, pe anumite teme sensibile de morală și bioetică. Întrucât în cadrul unor asemenea dezbateri nu se poate ajunge la un acord, recunoașterea unui pluralism în domeniul vieții morale este, evident, necesară. Unii moraliști consideră că acest pluralism nu poate fi niciodată depășit pe calea unei argumentări raționale deoarece judecățile morale sunt expresia conceptuală a unor preferințe, atitudini sau sentimente și nu operează cu criteriile de adevărat sau fals (criterii logice), ci cu criteriile de bine și de rău (criterii axiologice sau evaluative).

Distincția aceasta între judecățile de valoare și judecățile logice ni se pare importantă, însă accentuarea ei până la separare este o caracteristică a epocii noastre când Adevărul este separat de Bine și de Frumos, primul fiind considerat universal și unificator al conștiințelor, celelalte două fiind realități particulare și subiective. Deci Binele și Frumosul nu există, în opinia multora, în mod obiectiv ca Adevărul, ci ele se identifică cu ceea ce „place" sau cu ceea ce „preferă" fiecare ca și conștiința subiectivă.

Există moraliști care consideră că, totuși, și în domeniul „preferințelor" subiective există un raționament moral, există anumite legături logice între diferitele judecăți morale, deoarece nimeni nu-și poate justifica un raționament particular decât recurgând la o regulă universală din care acesta poate fi dedus logic. Însă în finalul unui demers rațional justificativ se ajunge la o regulă sau normă univer-

[14] *Ibidem*, p. 34.

sală, care nu mai poate fi argumentată și atunci trebuie acceptată printr-un act de credință sau de intuiție.

Noi considerăm că în acest context moral contemporan o dezbatere serioasă și responsabilă a motivației imperativelor și atitudinilor morale deosebit de diverse și contradictorii este absolut necesară pentru a putea face o distincție clară între ceea ce unii moraliști numesc „relații sociale manipulative și non-manipulative”[15].

Deosebirea dintre o atitudine manipulativă și una nemanipulativă constă în faptul că prima tratează omul ca pe un „scop” în sine (cum ar spune Kant) și a doua ca pe un „mijloc” pentru atingerea altor scopuri. Evident că cel care tratează pe semenul său ca un „mijloc” îl transformă pe acesta într-un obiect de manipulare în vederea scopurilor sale sau ale grupului din care face parte. Dacă facem o analiză a întruchipărilor sociale ale atitudinii manipulative constatăm că cei care „manipulează” sunt în general oameni bogați, influenți și „puternici”, care înțeleg lumea aceasta ca un spațiu al satisfacerii propriilor dorințe și preferințe. Cei care sunt „manipulați” pentru a fi oferiți orizontului de așteptare a „manipulatorilor” sunt, în general, oameni săraci, dar care înțeleg lumea aceasta și așteaptă de la ea aceleași satisfacții ca și cei care-i manipulează. De aceea, Sören Kirkegaard considera că în acest proces nu sunt implicați doar „bogații” și „săracii” reali, ci toți cei care urmează acest model în imaginația și aspirațiile lor. În acest „toți” ne regăsim, mai mult sau mai puțin, fiecare, indiferent de domeniul în care ne desfășurăm activitatea.

Din această perspectivă, Freud, de care am amintit anterior, avea oarecum dreptate când scria că: „omul nu este deloc o ființă îngăduitoare, cu inima însetată de iubire, despre care se spune că se apără când cineva o atacă, ci, dimpotrivă, o ființă care trebuie să poarte, pe baza datelor sale instinctive, o bună cantitate de agresivitate. În consecință, pentru el aproapele nu este numai un auxiliar și un obiect sexual posibil, ci și un obiect al tentației. Omul este, într-adevăr, tentat să-și satisfacă nevoia sa de agresiune în detrimentul aproapelui său, să exploateze munca sa fără regrete, să-l

[15] *Ibidem*, p. 50.

folosească sexual fără consimțământul său, să-și însușească bunurile sale, să-l umilească, să-i producă suferință, să-l martirizeze și să-l ucidă. Homo, homini lupus…”[16].

Deci omul poartă în adâncul ființei sale – ca un atavism al căderii originare – o anumită agresivitate și o dorință de manipulare a celorlalți la care nu renunță ușor și de „bună-voie” decât atunci când viața sa este pusă în pericol de agresivitatea altora. Prin această renunțare, niciodată totală sau definitivă, se câștigă un minim de securitate printr-un pact social care se stabilește pe baze juridice și, desigur, morale.

În contextul social contemporan, fiecare dintre noi, deși nu acceptăm să fim manipulați, adică transformați în elemente de statistică, devenim uneori, fără să conștientizăm acest lucru, instrumente ale manipulării. Spun „fără să conștientizăm” deoarece dorința de manipulare este de inspirație „dia-bolică” și poate să îmbrace formele cele mai subtile și să se ascundă sub idealurile morale cele mai înalte. Conștientizarea și cunoașterea acestei situații este însă posibilă și absolut necesară pentru sinele nostru moral destul de vulnerabil și încă nepregătit să înțeleagă corect și să dea un răspuns pertinent dilemelor morale contemporane și provocărilor pline de agresivitate la adresa moralei creștine. Una din provocările majore la adresa moralei creștine este modul total diferit, în care este înțeles și definit Omul și vocația sa în lume. De acest aspect ne vom ocupa în cele ce urmează.

[16] S. Freud, *Malaise dans la civilisation (1929)*, în „Revue française de Psychanalise”, tome XXXIV, janvier 1970, p. 50.

CAPITOLUL I
Omul și vocația sa morală

I.1. Viziunea teologică despre Om

Teologia Morală creștină are un discurs specific despre Om, așa cum este el în existența sa concretă, dar și cum trebuie să fie el înaintea lui Dumnezeu. Dar atunci când discursul teologic depășește spațiul eclesial și se manifestă în public sau în comunitatea universitară, observăm că el nu este receptat și interpretat în mod corect. Abia atunci observăm că între discursul teologic despre Om și discursul științific există o distanță enormă. Această distanță care separă cele două perspective antropologice – teologică și științifică – scoate în evidență faptul că viziunea noastră despre Om și vocația sa în lume este determinată de modul în care definim Omul în general. Până în epoca modernă Omul era definit ca „ființă religioasă", sau, în spațiul iudeo-creștin, ca ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Deci temeiul existenței umane era de ordin transcendent și, ca urmare, vocația ultimă a Omului avea o dimensiune transcendentă. De aceea și structurarea și informarea minții și a inimii Omului se făcea plecând de la un anumit ideal de „Om" și anume „Omul sfânt", Omul care, prin lumina harului și a iubirii lui Hristos, își actualizează chipul dumnezeiesc din el.

Acest ideal de Om, constata un filosof român într-una din cărțile sale[17], nu îl mai regăsim în cultura modernă europeană, iar dacă totuși, în anumite contexte, el este prezent, calea propusă pentru a-l atinge este destul de neclară. Anton Dumitriu, pentru că despre el este vorba, se întreba pe bună dreptate de ce Europa modernă nu a preluat acest ideal de sfințenie și dacă nu cumva abandonarea sa a condus la o „scădere calitativă a culturii moderne în întregul ei"[18].

[17] Anton Dumitriu, *Homo Universalis*, Ed. Eminescu, București, 1990.
[18] *Ibidem*, p. 8.

Evident că nu ne-am propus să dăm un răspuns la această întrebare, ci doar am vrut să subliniem că discursul Teologiei Morale despre vocația transcendentă a Omului în lume este total diferit de discursul eticii seculare care, influențată profund de filosofia pozitivistă, consideră că o asemenea problemă este irelevantă pentru mentalitatea și cultura modernă sau, după unii cercetători, post-modernă și post-creștină.

Cu toate acestea, conștiința creștină a oricărui teolog de astăzi nu-i permite să renunțe la păstrarea și promovarea viziunii sale despre Om și vocația sa în lume, mai ales că întreaga cultură și civilizație europeană și euro-atlantică s-a întemeiat pe această viziune. Teologul creștin de astăzi, chiar dacă face parte dintr-o „minoritate" ce se regăsește și-și trăiește vocația în orizontul bucuriilor „simple" (dar nu simpliste) pe care i le oferă spațiul sacramental și liturgic al Bisericii, are convingerea că, în adâncul său, fiecare Om este în căutarea unei vocații și a unui sens pentru existența sa, deoarece sensul și vocația sunt constitutive Omului ca ființă purtătoare de „logos", adică de rațiune și sens.

Experiența istorică a Bisericii ne arată că o „minoritate" creștină, care-și asumă vocația în mod responsabil în Biserică, mai devreme sau mai târziu, va fi căutată de „majoritatea" secularizată, consumeristă și utilitaristă. În măsura în care participarea la viața Bisericii este expresia unei atitudini spirituale responsabile și nu doar refugiul sau mascarea unor sentimente de frustrare sau marginalizare (culturală, economică, socială) în acea măsură „minoritatea" creștină de astăzi ar putea deveni un model pentru „majoritatea" secularăși secularizată și ar putea oferi noi orizonturi de înțelegere a vocației actuale a Omului.

Care este deci viziunea despre Om și vocația sa în lume pe care Telogia, în general, și Teologia Morală, în special, o propune Omului de astăzi?

I.1.1. Omul icoană a lui Dumnezeu-Treime

Atunci când vorbește despre Om și despre vocația sa în lume, Teologia Morală își întemeiază discursul pe Teologia Dogmatică și pe modul în care ea interpretează textele Sfintei Scripturi care

vorbesc despre crearea Omului. Geneza (2, 7) afirmă că Omul este o „icoană a lui Dumnezeu pe pământ", că Omul nu este un fenomen trecător, determinat doar de condițiile sale biologice, psihologice și sociale, cum îl definesc adesea științele umaniste contemporane, ci este o persoană unică și irepetabilă, fiind un interlocutor al lui Dumnezeu în ordinea creației. Acest adevăr l-a subliniat în mod deosebit teologia clasică a Sfinților Părinți ai Bisericii.

Dacă am face o analiză de ansamblu a modului în care Sfinții Părinți ai Bisericii au interpretat noțiunea de „icoană" sau de „chip" al lui Dumnezeu am descoperi conotații foarte diverse, care se întregesc una pe alta fără a epuiza, totuși, taina persoanei umane. Unii Sfinți Părinți au văzut reflectarea chipului lui Dumnezeu în om în capacitatea sa de a fi „stăpân" al creației sensibile și al trupului său; alții au considerat că mintea (νοῦς) sau rațiunea (λόγος) reflectă în mod deosebit chipul lui Dumnezeu, iar alții l-au asimilat cu toate cele trei facultăți spirituale: mintea, voința și simțirea.

Dincolo de toată această diversitate de opinii, ies în evidență două lucruri esențiale pentru Teologia Morală creștină:

1) în primul rând omul este o ființă ce nu poate fi definită într-un mod exhaustiv pentru că poartă chipul Celui ce nu poate fi „definit";

2) în al doilea rând, Sfinții Părinți au manifestat o libertate de gândire și de interpretare a textelor biblice profund creatoare și înnoitoare.

Ei nu au încercat să „mărginească" omul în orizontul unui determinism natural, ci să-l „dezmărginească" în orizontul harului lui Dumnezeu; ei nu au plecat de la noțiunea de „chip" al lui Dumnezeu din om pentru a-și forma o idee despre Dumnezeu, pe calea unor analogii psihologice, ci au plecat de la ceea ce Revelația le spunea despre Dumnezeu, pentru a descoperi în om ceea ce corespunde chipului lui Dumnezeu din el.

Adoptând această metodă teologică, Sfinții Părinți au reușit să depășească dilemele antropologiei antice și mai ales, dualismul dintre spirit (νοῦς) și materie (ὕλη), dintre trup (σῶμα) și duh (πνεῦμα sau νοῦς).

Ei au accentuat în mod deosebit conținutul pozitiv al noțiunii de „chip", și anume comuniunea cu Dumnezeu, în virtutea căreia natura

umană, trup și duh împreună, este „înveșmântată" în slava Cuvântului lui Dumnezeu, a Fiului prin harul în Duhul Sfânt.

Trebuie să precizăm aici faptul că punctul de plecare al reflecției teologice asupra noțiunii de „chip" sau „icoană" la Sfinții Părinți a fost învățătura Sfântului Apostol Pavel exprimată în Epistola către Coloseni, conform căreia chipul adevărat al lui Dumnezeu este Mântuitorul Iisus Hristos. El este „chipul" lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost create toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute (…). Toate s-au creat prin El și pentru El (…). Și El este capul trupului, al Bisericii (Col. 1, 15-18).

Sfinții Părinți au preluat această idee că Hristos este chipul lui Dumnezeu și au afirmat că, de fapt, omul este creat după chipul Chipului, adică după chipul sau icoana lui Hristos. Această idee este fundamentală pentru Teologia Morală întrucât ea subliniază atât originea cât și vocația hristocentrică a omului și a cosmosului întreg. Hristos este Logosul veșnic al lui Dumnezeu care și-a asumat, prin întrupare, natura umană, devenind prin aceasta centrul ontologic al umanității, centrul unificator al întregii creații, pentru ca aceasta să se poată împărtăși de iubirea lui Dumnezeu Tatăl. De aceea, întâlnirea omului cu Hristos reprezintă întâlnirea cu Arhetipul său întru care și pentru care a fost adus de la „neființă" la „ființă". În viziunea Sfinților Părinți, momentul acestei întâlniri reprezintă momentul nașterii reale a omului ca fiu al lui Dumnezeu întru Fiul. Cu alte cuvinte, nașterea cu adevărat a omului coincide cu hristificarea lui, cu conștientizarea faptului că el poartă „chipul" lui Hristos, „Cel întâi născut" (Col. 1, 15) fiu al lui Dumnezeu.

Pe lângă această interpretare hristocentrică a noțiunii de „chip" al lui Dumnezeu, întâlnim în teologia patristică și alte interpretări, care ne-ar putea ajuta să definim omul și vocația sa în lume.

De exemplu: versetul 27 din capitolul I al Genezei: „și a făcut Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut: a făcut bărbat și femeie"; a fost interpretat de unii Sfinți Părinți dintr-o perspectivă trinitară.

Ei au precizat că, în acest verset, noțiunea de „chip" sau „icoană" nu se referă la polaritatea sexuală a naturii umane, ci la

calitatea omului de a fi persoană (προσωπον) ce cuprinde în sine, ca și conținut ontologic al său, fie ca bărbat, fie ca femeie, întreaga natură umană. Omul ca persoană nu este o „parte" a naturii umane, adică nu este un simplu „individ", așa cum nici Persoanele Prea Sfintei Treimi nu sunt „părți" din dumnezeire. Persoana umană poate fi, totuși, definită și ca „parte", dar o „parte" care poartă în ea întregul naturii umane. Cu alte cuvinte persoana este ipostasul naturii și ca atare este liberă față de orice determinism sau necesitate naturală.

În limbajul obișnuit de astăzi, noțiunea de persoană este aproape identică cu cea de individ, de aceea se și folosesc, de multe ori, una în locul celeilalte. Mai ales în domeniul sociologiei și al psihologiei, persoana se identifică cu o individualitate aritmetică sau, cu alte cuvinte, cu un element de statistică.

Atunci când psihologia sau sociologia definesc persoana, definiția lor se întemeiază pe anumite caracteristici individuale: talie, fizionomie, caracter, temperament etc. Aceste caracteristici nu sunt, totuși, unice, adică „personale", întrucât ele corespund și altor „indivizi". Din perspectiva Teologiei Morale, când spunem persoană, aceasta înseamnă o ființă care are și însușiri comune cu alte ființe, dar are și însușiri unice și irepetabile, însușiri care nu se revelează și deci nu pot fi cunoscute decât în evenimentul existențial al comuniunii cu Dumnezeu și cu alte persoane umane.

Așadar, persoana nu se identifică cu individul. Ea presupune, evident, individualitatea naturală, biologică și psihologică a Omului, dar, în același timp, o depășește prin capacitatea de a transcende individualitatea și a se dărui altor persoane într-o deplină libertate a iubirii. Iubirea este calea prin care se poate cunoaște persoana, întrucât ea nu proiectează asupra „altuia" preferințele, exigențele sau dorințele sale individuale, ci acceptă pe celălalt așa cum este el, în unicitatea sa personală. Acesta este motivul pentru care în limbajul Sfintei Scripturi, nu rațiunea ci iubirea, ca depășire și dăruire de sine, este calea reală și integrală de cunoaștere a omului ca persoană. Iubirea, ca realitate constitutivă omului, presupune atât cunoașterea unității ontologice a neamului omenesc, cât și recunoașterea identității și alterității personale.

Sfânta Scriptură ne ajută în acest demers. Geneza afirmă că bărbatul (*iș* în limba ebraică) și femeia (*ișa*) constituie „un singur trup" (Gen. 2, 24), adică o singură natură, care se „ipostaziază" în două persoane. Cel care recunoaște această identitate de natură și alteritate personală este bărbatul: „Iată os din oasele mele și carne din carnea mea. Ea se va numi femeie (*ișa* în ebraică) căci a fost luată din bărbatul său (*iș*)" (Gen. 2, 23).

În limbajul biblic, bărbatul și femeia nu reprezintă doar două concepte metafizice – masculinul și femininul – ci și două persoane reale. Faptul că, în dialogul său cu femeia, bărbatul are inițiativa, a fost interpretat de Sfinții Părinți într-o perspectivă teologică, hristologică și eclesială care s-ar putea exprima astfel: Dumnezeu care este Treime, adică Iubire desăvârșită între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, creează lumea, pentru ca și ea, să se împărtășească din această iubire, iar lumea este iubire-răspuns; Hristos restaurează lumea înstrăinată de iubire, prin iubirea sa răstignită și întemeiază Biserica, iar Biserica este iubire-răspuns; în Biserică, bărbatul are datoria să-și iubească femeia sa, așa cum Hristos a iubit Biserica, iar femeia trebuie să fie iubire-răspuns.

Mentalitatea modernă, susținută permanent de ideea unui egalitarism politic și social, acceptă cu greu această perspectivă, sau atunci când o acceptă o interpretează în mod eronat.

De aceea trebuie să precizăm că textul biblic, citat mai sus, nu exprimă o relație de subordonare a femeii față de bărbat, ci o ordine așezată de Dumnezeu în lume, prin care viața de comuniune a Sfintei Treimi se comunică umanității și, prin umanitate, întregii creații. În acest sens, textul spune foarte clar că Dumnezeu a prezentat femeia bărbatului ca dar al Său, așezând-o „în fața sa" (*eṭer keneydo*, Gen. 2, 18). Acest gest este reiterat în cadrul Tainei Cununiei, când preotul ia mâna dreaptă a miresei și o așază în dreapta mirelui, afirmând că Dumnezeu este cel care unește bărbatul cu femeia.

În limba ebraică locuțiunea prepozițională *eṭer keneydo* (în fața sa) nu exprimă o relație de subordonare, așa cum s-a înțeles de multe ori în istorie, ci exprimă o lucrare specială a lui Dumnezeu, prin care el consolează pe omul întristat și singur, instituind în existența umană un etos al comuniunii trinitare.

I.1.2. Sufletul și trupul – constituția bipolară a omului

Am afirmat anterior că noțiunea de persoană umană nu se identifică cu cea de individ uman, dar, totuși, ea presupune individualitatea naturală a omului. Această individualitate are o constituție dual: sufletul și trupul.

Nici sufletul fără trup nu constituie omul, dar nici trupul fără suflet.

Evident că unirea dintre aceste două elemente care constituie natura umană reprezintă o taină pe care, afirmă Sfântul Grigorie de Nazianz, doar Dumnezeu o cunoaște. Noi o acceptăm prin credință, pe calea Revelației biblice care, spre deosebire de cea elenistică, nu face o distincție fundamentală între formă și materie, între întreg și părțile sale, între suflet și trup. Sufletul și trupul nu sunt privite ca două realități coeterne și în continuă luptă. În Geneză, omul apare ca „trup însuflețit" sau ca „suflet viu" (*nefeș haia*), fiind alcătuit din „țărâna" pământului, adică din elementele biochimice ale cosmosului și o „prezență" personală, care le menține în unitate. Deci trupul omului este un element firesc al cosmosului, înscriindu-se în legile timpului și spațiului, dar, în același timp, el nu este un simplu element natural pentru om, întrucât nu poate fi obiectivat în mod absolut, ca celelalte elemente exterioare lui.

În Vechiul Testament, noțiunea de trup[19] sau mai precis de „carne" *(basar)* nu exprimă doar natura fizică a omului, ci modul său integral de a exista, ca și creatură, înaintea lui Dumnezeu-Creatorul.

În Noul Testament, mai ales în epistolele pauline, noțiunea de trup *(σῶμα)* are același sens global, exprimând unitatea persoanei, dar, în același timp, este legată și de noțiunea de *σάρξ (carne)*.

Dincolo de natura fizică, noțiunea de *σάρξ (carne)* definește întregul orizont al existenței omului. Acest lucru îi permite Sfântului

[19] Un teolog contemporan se exprima destul de sugestiv în acest sens. „Trupul nu este doar un obiect al acestei lumi, ci limbajul unei persoane. Este suflarea care poartă gândirea, e înaintarea și popasul care structurează timpul și spațiul. Este cel prin care sunt mereu gata să acționez. Este cel prin care mă ofer privirii celuilalt. El trimite la întreaga existență a omului".

Apostol Pavel să-i confere noțiunii de „carne” *(σάρξ)* un sens moral, legând-o de realitatea păcatului.

În Epistola către Romani (7,14) Sfântul Apostol Pavel afirmă că Legea este duhovnicească, dar „eu sunt trupesc *(σαρκικός)*, vândut păcatului *(πεπραμενος)*. Care este sensul acestei afirmații? Omul trupesc este păcătos pentru că are un trup și trupul ar fi cauza și sediul păcatului?

Un răspuns pozitiv la această întrebare este exclus deoarece așa cum am văzut, în epistolele pauline cele două noțiuni trupul *(σῶμα)* și carnea *(σάρξ)* se referă la omul întreg și nu la un principiu metafizic. De aceea, ele sunt folosite în relație cu alte două noțiuni care definesc, în aceeași măsură, întreaga natură umană, și anume ψυχή (suflet) și πνεῦμα (duh).

Pentru a înțelege semnificația corectă a acestor două noțiuni trebuie să facem apel mai întâi la Vechiul Testament. Corespondentul noțiunii de suflet *(ψυχή)* în limba ebraică este *nefeș*, care semnifică manifestarea în planul realității sensibile a individualității omului (Gen. 35, 18). *Nefeș* (sufletul) se deosebește de *ruah* (duhul) care exprimă duhul care vine de la Dumnezeu și se întoarce la El.

Nefeș – sufletul individualizat sau psihologic – apare când Duhul lui Dumnezeu „suflă” asupra „țărânii” pământului pentru a aduce la existență Omul ca unitate dual: suflet și trup: „Atunci luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat asupra lui suflare (*ruah*) de viață și s-a făcut omul ființă vie (*nefeș haia*). Omul ca ființă vie (bio-psihologică) moare atunci când duhul (*ruah*) creator al lui Dumnezeu nu mai este lucrător în el: „Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup. Deci zilele lor să mai fie o sută douăzeci de ani” (Gen. 6, 3).

De aici observăm clar că *nefeș* – psihicul sau sufletul – nu este principiul sau cauza vieții omului, ci doar manifestarea acesteia (Gen. 2, 7).

În filosofia greacă, din care Sfântul Apostol Pavel a preluat, prin forța împrejurărilor, noțiunea de suflet (ψυχή), aceasta avea o semnificație puțin diferită. La Platon, spre exemplu, sufletul (ψυχή) înseamnă, mai întâi, ca și *nefeș*, puterea vitală care determină mișcarea trupului. Această putere este comună tuturor ființelor din

natură. La om, alături de acest „suflet” inferior, există adevăratul suflet – νοῦς – (spiritul) care este sediul rațiunii (λόγος).

Deci spiritul (νοῦς) este principiul imaterial al rațiunii (λόγος) care participă, prin cunoaștere, la ceea ce este divin și prin această participare este nemuritor. Spiritul se opune trupului (σῶμα) care, în cazul omului, nu este simplă materie (ὕλη) ci este trup însuflețit (σωμαψυχίκος), fiind muritor și „mormânt” al spiritului (νοῦς). În trupul însuflețit, prin sentința unei legi fatale, spiritul (νοῦς) este obligat să intre și să rămână, un timp, captiv. Această captivitate îl întinează și-l leagă de realitățile lumii sensibile. Cei care nu au experiența spiritului (νοῦς) și a virtuții, scrie Platon, dar au veșnic de-a face cu ospețe și altele asemenea, sunt purtați, pare-se, în „jos” și înapoi, până la „mijloc”, și rătăcesc toată viața în acest fel. Ei nu trec niciodată de acest „mijloc” ca să privească spre adevăr, nici nu au fost duși vreodată până acolo nici nu s-au săturat cu *ceea ce este* cu adevărat, nici n-au gustat din bucuria statornică și curată (…), iar din pricina poftei de a avea mai mult din acestea (ospețe de tot felul) se izbesc și se împung unii pe alții cu coarne și copite de fier și se ucid din pricina nesațului, fără să sature cu *cele ce sunt* nici *ființa*, nici *învelișul lor trupesc*.

Așadar, în filosofia platonică trupul, care este însuflețit (σωμαψυχίκος) și spiritul (νοῦς) sunt două realități contrare, care rămân într-un conflict permanent și iremediabil. Ieșirea din acest conflict se face prin moarte, când spiritul (νοῦς) se desparte de trup.

Sfântul Apostol Pavel a folosit cele două noțiuni ψυχή și νοῦς, dar nu cu sensul lor platonic, ci cu sensul lor biblic. În viziunea sa trupul și spiritul (sau duhul, în limba slavă) nu sunt două principii contrare și coeterne, ci ele exprimă unitatea dual ă a omului, integralitatea ființei sale. Într-un verset din Epistola I către Tesaloniceni, Sfântul Pavel folosește toate cele trei noțiuni – trup (σῶμα), suflet (ψυχή) și, pentru spirit (νοῦς) folosește cuvântul duh (πνεῦμα). Cu toate acestea, gândirea paulină nu este nici dualistă, nici trihotomică și acest lucru se poate argumenta făcând apel la alte texte. Spre exemplu, în Epistola I către Corinteni, Sfântul Pavel vorbește despre trup firesc sau psihic (σῶμαψυχηκον) și trup duhovnicesc (σῶμαπνευματικον). Aceste expresii se referă, de

fapt, la omul întreg, așa cum se precizează în versetul 45: „Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu, iar Adam cel din urmă cu duh dătător de viață (ἐγένετο ὁπρῶτος ἄνθρωπος Αδαμ)".

Deci omul întreg (suflet și trup) este fie om firesc (psihologic) sau om duhovnicesc (omul care-și deschidea mintea *νοῦς* spre lucrarea Duhului lui Dumnezeu).

Omul firesc, în viziunea Sfântului Pavel, este omul carnal (σάρκινος) (I Cor. 3,1), care nu primește lucrurile duhovnicești pentru că nu le înțelege (I Cor. 2,14). Omul duhovnicesc (πνευματικός) este cel a cărui viață a fost sfințită prin har, datorită deschiderii sale libere și conștiente spre Duhul (πνεῦμα) lui Dumnezeu.

Pentru a exprima această transformare a omului firesc (psihologic) în om duhovnicesc (pnevmatic) Sfântul Apostol Pavel a folosit expresii preluate tot din filosofia timpului, cum ar fi: *dezbrăcarea* de omul cel vechi și *îmbrăcarea* în omul cel nou (Efeseni 4, 22-24). Evident că nu este vorba de o dezbrăcare, în sensul platonic (εκδυσασθαι), ci de o înveșmântare în har (επενδυσασθαι), care face să dispară ceea ce este simplă dorință carnală în om (II Cor. 5, 4). Îmbrăcarea în har este o lucrare a Duhului Sfânt, care este și Duhul lui Hristos și prin aceasta mintea (νοῦς) omului devine duhovnicească, înțelegând lumea duhovnicește. Îmbrăcându-se în harul Duhului Sfânt, omul își redescoperă treptat, vocația sa cu adevărat umană. Cum definește Teologia Morală această vocație vom vedea în cele ce urmează.

I.2. Vocația morală a Omului

I.2.1. Noțiunea de „vocație"

Etimologic, noțiunea de vocație provine din limba latină de la substantivul *vocatio, -onis*, care în limba română se traduce prin invitație (la o masă) sau citație (în justiție).

Deci noțiunea de vocație exprimă o caracteristică specific umană și anume: conștiința de a fi invitat sau chemat de cineva, ca și răspunsul pozitiv sau negativ la această invitație.

Din perspectiva Teologiei Morale, vocația presupune invitația pe care Dumnezeu i-o face Omului pentru a-și asuma existența în comuniune cu El și răspunsul concret pe care acesta trebuie să-l dea acestei invitații. Aceste două aspecte esențiale trebuie să le avem în vedere când vorbim despre vocația Omului din punct de vedere teologic.

I.2.2. Vocația – dar al lui Dumnezeu pentru Om

Teologia Morală definește vocația Omului nu ca un proiect de viață pe care acesta și-l face în calitatea sa de ființă autonomă, ci ca un dar al lui Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Apostol Petru, în prima sa epistolă, se exprimă astfel: „Așa cum Cel ce v-a *chemat* pe voi e sfânt, fiți și voi sfinți în întreaga voastră purtare" (I Petru 1, 15).

Înțeleasă ca dar și invitație a lui Dumnezeu, vocația are câteva caracteristici specifice pe care am dori să le subliniem succint.

a) Vocația este un act al iubirii creatoare a lui Dumnezeu care-l cheamă pe Om „pe nume" (Isaia 43, 1) și-i dă „un nume de cinste" (Isaia 45, 4) înainte ca el să știe acest lucru. Aceasta înseamnă că vocația nu este exterioară Omului, ci este înscrisă în structura sa ontologică, din primul moment al creației, și deci din momentul nașterii fiecărei ființe umane care este „chemată" să trăiască în această lume „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (Gen. 1, 26 și 27).

b) Vocația este un dar universal prin care fiecare persoană umană poate trăi în comuniune cu Dumnezeu și cu alte persoane, cu care formează o singură familie umană capabilă de dialog și solidaritate întru promovarea și realizarea demnității sale. În acest sens, un teolog contemporan se exprima astfel:

„Eu am fost creat de Dumnezeu pentru a fi cineva și a face ceva pentru care nimeni altul nu a fost creat. Este puțin important ca eu să fiu bogat sau sărac, disprețuit sau prețuit de oameni. Dumnezeu mă cunoaște și mă cheamă prin numele meu. Într-o anumită măsură, eu sunt tot atât de necesar pentru «locul» meu, cât un înger este pentru al său".

c) Vocația este o realitate dinamică întrucât Dumnezeu îl cheamă pe om în fiecare moment al vieții sale pentru a fi o manifestare vie a iubirii Sale pentru umanitate. Omul devine conștient de acest lucru

printr-un dialog intim și permanent cu Dumnezeu și cu „semenii" săi.

d) Punctul culminant al *vocației* umane îl reprezintă chemarea la comuniune cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Aceasta constituie, în Biserica lui Hristos, o vocație radicală, primită prin Botez, Mirungere și Euharistie. Actualizată în mod conștient de-a lungul întregii sale vieți, creștinul se apără prin ea de păcat și de toate consecințele care decurg din el (orgoliu, egoism, eroare, violență, intoleranță etc.); se apără și se eliberează, prin ea, de orice formă de sclavie și opresiune exterioară (discriminare, exploatare, marginalizare etc.).

e) Răspunzând *vocației* de a fi și a rămâne permanent în comuniune cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu, și, prin El, cu Dumnezeu Tatăl, în Duhul Sfânt, creștinul dobândește și el calitatea de „fiu" al lui Dumnezeu. Prin această conștiință „filială" și, în același timp, „fraternă", creștinul este pregătit să se realizeze deplin ca om printr-o relație autentică cu creația, cu ceilalți oameni (creștini sau necreștini) și cu Dumnezeu. Evident că această realizare se desfășoară în Biserică, adică în comunitatea celor chemați de Dumnezeu Tatăl, prin Duhul Sfânt, la comuniune cu Hristos.

f) În Biserică, fiecare creștin își asumă *vocația* fundamentală, comună tuturor, într-un mod specific, ca dar personal al Duhului Sfânt, iar diversitatea darurilor ne permite să vorbim și despre diversitatea vocațiilor.

Rezultă de aici că fiecare creștin, trăind în Biserică, este chemat să-și descopere și să-și urmeze și vocația sa specifică, personală, pentru a putea realiza binele pe care-l datorează „fraților" săi și tuturor oamenilor. Sfântul Apostol Pavel se exprimă minunat, în acest sens: „Dar avem felurite daruri, scrie el romanilor, după harul ce ni s-a dat (…). Dacă avem slujbă să stăruim în slujbă; dacă unul învață să se sârguiască în învățătură; dacă îndeamnă să fie la îndemânare; dacă împarte altora să împartă cu firească nevinovăție; dacă stă în frunte să fie cu tragere de inimă" (Rom. 12, 5-8). Și Sfântul Apostol Petru, în prima sa epistolă, folosește același limbaj edificator:

„După darul pe care l-a primit fiecare, slujiți unii altora, ca niște buni iconomi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu. Dacă

vorbește cineva, cuvintele lui să fie ca ale lui Dumnezeu; dacă slujește cineva, slujba lui să fie ca din puterea pe care o dă Dumnezeu, pentru ca întru toate Dumnezeu să se slăvească prin Iisus Hristos" (I Petru 4, 10-11).

Din textele citate mai sus, putem constata că există o complementaritate a darurilor și deci o complementaritate a vocațiilor. Fiecare vocație specifică are nevoie de celelalte pentru a se putea realiza. Această dimensiune complementară a darurilor și vocațiilor personale în viața creștină este astăzi insuficient subliniată și de aici o solidaritate precară între diversele vocații și, mai mult, o slabă participare a comunității creștine în alegerea, orientarea și susținerea vocațiilor membrilor lor.

I.2.3. Specificul creștin al vocației originare a Omului

Filosofia antică, în ceea ce a avut ea mai bun, a definit vocația Omului plecând de la ideea că acesta este un „micro-cosmos", adică o „lume mică" ce recapitulează în sine „lumea mare" (macro-cosmosul).

Teologia patristică a preluat această idee, dar a precizat că nu calitatea de microcosmos definește vocația sa ultimă, ci calitatea lui de a fi „icoană" a lui Dumnezeu.

În virtutea acestei calități, omul nu mai este doar „cunună" a creației, ci este poet și preot al ei, având vocația de a înălța la o unire cât mai deplină cu Dumnezeu.

În cadrul creației sensibile, împlinirea acestui dor după Dumnezeu se realizează prin om. Acest lucru este subliniat de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani 8, 19 și 20: „Creația așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu (…)" căci ea „a fost supusă deșertăciunii – nu din voia ei, ci din cauza aceluia (a omului) care a supus-o".

Așadar, din această perspectivă, creația nu este un simplu „cosmos", adică un „haos organizat" de un demiurg, așa cum credeau vechii greci, ci o „Biserică în devenire", adică un loc în care Omul trebuie să celebreze, împreună cu toate făpturile, o „Liturghie cosmică" dăruită lui Dumnezeu Treime. De aceea, Geneza afirmă că Adam a fost invitat să dea „nume" făpturilor, adică să pună în lumină „logosul" lor, și orientarea lor „liturgică" și dinamică spre „Logosul"

sau „Cuvântul" lui Dumnezeu. Prezentarea făpturilor înaintea lui Adam, pentru a le da „nume", reprezintă, de fapt, investirea acestuia cu o vocație sacerdotală, prin care doxologia ontologică a făpturilor trebuie să devină o doxologie conștientă în persoana omului.

Această vocație poetică și sacerdotală a omului a fost precizată de Sfântul Maxim Mărturisitorul în primele șapte capitole ale lucrării sale intitulată *Mistagogia*.

Punctul de plecare al acestei lucrări îl constituie faptul că în cadrul existenței create observăm, pe baza Revelației, cinci polarități sau distincții fundamentale și anume:

a) distincția dintre energiile necreate ale lui Dumnezeu și energiile create ale lumii.

b) distincția, în cadrul lumii create, dintre lumea inteligibilă (lumea îngerilor) și lumea sensibilă (lumea oamenilor).

c) distincția, în cadrul lumii sensibile, dintre cer și pământ.

d) distincția, pe pământ, dintre Paradis și restul pământului.

e) distincția, în paradis, dintre bărbat și femeie.

Plecând de la aceste distincții, Sfântul Maxim Mărturisitorul, trage concluzia că vocația originară a omului a fost aceea de a depăși orice dualism agresiv dintre ele, și a recapitula întregul univers sensibil în ființa sa îndumnezeindu-se împreună cu el prin comuniune cu Dumnezeu.

I.2.4. Consecințele ignorării de către Om a vocației sale originare

Sfânta Scriptură ne spune că omul a „demisionat" în mod liber de la această vocație și consecințele acestei „demisii" s-au manifestat și se manifestă și astăzi în fragmentarea existenței umane și pervertirea relațiilor interpersonale ca și a relațiilor Omului cu mediul său înconjurător. Specificitatea personală se epuizează acum în limitele unei naturi umane „independente", „autonome" și „autosuficiente". De aceea, fiecare persoană care se naște într-o comunitate umană ce ignoră și „demisionează" de la vocația sa originară perpetuează, la rândul său, fragmentarea și separarea, revendicându-și dreptul absolut de a exista prin ea însăși, dreptul de a supraviețui, de a se perpetua și a se impune în fața altor persoane, care-și revendică

aceleași drepturi. În limbajul Teologiei Morale, această situație este expresia păcatului ca eșec al libertății și neputință în realizarea de către fiecare persoană, a vocației sale originare.

Păcatul nu este, deci, o încălcare a unei norme juridice, ci un eșec al libertății și responsabilității Omului prin care el devine incapabil să-și atingă „scopul" său ultim, să-și confirme vocația sa și să-și păstreze, prin comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, unicitatea persoanei sale. Acest eșec are consecințe negative atât asupra persoanei cât și asupra umanității întregi. Sfântul Maxim Mărturisitorul considera că păcatul ca eșec al vocației originare a Omului este condamnabil pentru că este săvârșit cu intenție, însă natura coruptă prin păcat nu poate fi condamnabilă. „Intenția rațiunii naturale a lui Adam, o dată coruptă, a corupt în ea însăși natura și a devenit păcat. Prima, căderea intenției, care merge dinspre bine spre rău, este condamnabilă. Dar a doua, care merge prin prima, de la incoruptibilitatea naturii la coruptibilitate este o schimbare care nu poate fi condamnată. Căci strămoșul a comis două păcate nerespectând porunca lui Dumnezeu. Unul este condamnabil, celălalt care are drept cauză pe primul nu poate fi condamnabil".

Această percepție a realității păcatului ca eșec al vocației originare a Omului este foarte importantă pentru Teologia Morală întrucât îi permite să nu circumscrie viața morală unui orizont strict juridic și legalist, ci să o insereze în cadrul realității ontologice și existențiale a Omului. Definirea păcatului în termeni juridici, așa cum s-a făcut în manualele de Teologie Morală din trecut, riscă să trezească în conștiința creștină anumite complexe psihologice care cu greu pot fi depășite. Dacă păcatul este o simplă încălcare a unei legi morale impersonale, atunci efortul pe care-l face cineva pentru a se elibera de păcat și de sentimentul de culpabilitate care-l însoțește și conduce de cele mai multe ori la replierea maladivă într-un supra-eu psihologic, sau la o „ruptură schizofrenică a eului între realitatea vieții și o datorie abstractă"[20].

În acest sens, analiza pe care o face teologul grec Christos Yannaras, pe care l-am citat aici, este deosebit de profundă. El consideră

[20] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalasium*, Migne P.G. 90, 405 C; apud Christos Yannaras, *La liberté de la Morale*, p. 30.

că toate tendințele din domeniul artei, psihologiei, sociologiei, filosofiei, dar și cele din domeniul modei sau moravurilor sunt expresia unui efort al omului occidental de a se elibera de „opresiunea psihologică la care îl supun complexele de culpabilitate pe care le-a creat concepția juridică despre păcat”[21].

Acest efort de eliberare, care uneori ia forma disperării, poate și trebuie înțeles corect dacă, în calitate de teologi, dorim să-i venim în întâmpinare și să-i dezvăluim adevăratele sale motivații. Teologia Morală ortodoxă poate să-și aducă aici contribuția sa reală, întrucât, așa cum am văzut, definește păcatul nu în termeni juridici, ci în termeni ontologici și existențiali. Din această perspectivă, păcatul ca eșec al vocației noastre originare, ne ajută să conștientizăm faptul că suntem separați de Dumnezeu și ca atare, separați de izvorul vieții și pelerini spre moarte. Înțelegerea corectă a păcatului ne ajută să conștientizăm că în afara comuniunii cu Dumnezeu ne ratăm vocația noastră autentic umană, iar perspectiva definitivă a morții ar putea să trezească în noi dorul după Dumnezeu, adică după izvorul vieții și nevoia de a ne schimba întreaga atitudine existențială și nu doar schimbarea comportamentului sau a atitudinii morale. Pentru asumarea acestui demers existențial, Teologia Morală ortodoxă propune o regândire a vocației Omului din perspectiva participării noastre la întreita demnitate a Mântuitorului nostru Iisus Hristos: demnitatea împărătească, sacerdotală sau arhierească și profetică. Pentru creștin această întreită demnitate reprezintă o întreită chemare sau vocație.

De această întreită vocație ne-am ocupat, însă, îndeaproape într-o altă lucrare[22].

[21] *Ibidem*, p. 34.

[22] Pr. Gh. Popa, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Editura Trinitas, Iași, 2000, pp. 251-254.

CAPITOLUL II
Ordinea morală

II.1. Conceptul de ordine în sens general

Etimologic, noțiunea de ordine vine din limba latină, de la substanticul *ordo, inis*. Tradus în limba română, el înseamnă: ordine, armonie, dar și normă sau măsură a lucrurilor[23].

De-a lungul timpului conceptul de ordine a avut sensuri și semnificații diverse.

Spre exemplu, în antichitate, la Aristotel, conceptul de ordine era legat de viziunea sa despre univers. Acesta era privit ca un organism viu, în care fiecare parte avea locul ei propriu și funcția sa specifică, astfel încât toate lucrau împreună pentru a alcătui un întreg unic[24].

În viziunea aristotelică, despre ordinea universală, și conceptul de normă sau măsură avea o semnificație precisă și anume: măsura sau norma internă a fiecărui lucru; ceea ce face ca un lucru să fie ceea ce este și nu altceva. Când cineva sau ceva încalcă sau depășește propria sa măsură, aceasta nu înseamnă că nu se conformează unei norme obiective, externe, ci, mai mult, este lipsit în adâncul său de armonie și, astfel, își pune în pericol identitatea și integritatea sa.

În viziunea creștină întâlnim același concept despre ordinea universală, însă temeiul ei originar nu este un logos impersonal și imanent, ci Logosul personal și transcendent al lui Dumnezeu care este, în același timp, imanent, prin energiile necreate ce susțin ordinea și armonia creației sau a universului. De aceea, conceptul de

[23] Nouveau dictionnaire latin français, Paris, 1912, p. 1031.

[24] David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 34.

ordine, în gândirea creștină, a fost legat de conceptul de ierarhie, prezent pentru prima dată în operele Sfântului Dionisie Areopagitul.

Etimologic, cuvântul ierarhie vine din limba greacă și înseamnă „origine" sau „principiu" sacru. Deci ordinea prezentă în lume are, în viziunea Sfântului Dionisie, o origine și un principiu sacru. Ordinea și armonia prezente în lume sau în universul întreg nu este un dat ontologic impersonal, ci este un dar al lui Dumnezeu, dar și o vocație pentru făpturile raționale. Pentru împlinirea acestei vocații este nevoie de o anumită ierarhie pe care Sfântul Dionisie o definește astfel: „Ierarhia este, după mine, o rânduială, o cunoaștere și o lucrare sfântă care duce, pe cât este cu putință, la asemănarea cu modelul dumnezeiesc și e înălțată spre iluminările date ei de Dumnezeu, pe măsura imitării Lui"[25].

Observăm deci că în filosofia antică și apoi în teologia creștină, conceptul de ordine avea, în primul rând, o semnificație ontologică legată, evident, de viziunea generală despre univers și despre om. Atunci când, sub impulsul dezvoltării științelor naturii, viziunea despre om și univers s-a schimbat, s-a schimbat, desigur, și semnificația conceptului de ordine. Acest lucru s-a întâmplat în epoca modernă, când viziunea aristotelică despre univers a fost depășită.

În epoca modernă universul a început să fie privit nu ca un organism individual viu, ci ca un ansamblu constituit din părți separate, care pot să intre în interacțiune, așa cum intră în interacțiune părțile unei mașini sau ale unui mecanism. Această nouă viziune mecanică despre univers a condus la abandonarea dimensiunii ontologice a conceptului de ordine și accentuarea unei dimensiuni mecanice și deterministe. „Oamenii, afirmă fizicianul David Bohm, au început, astfel, să deprindă noțiunile unei măsurători mecanice (…). Astfel, măsura a început, încetul cu încetul, să fie predată ca un fel de regulă, ce trebuie impusă din afară asupra ființei umane, care, la rândul ei, impunea aceeași măsură oricăruia dintre contextele acțiunii sale (fizic, social, mental)"[26].

[25] Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 72.

[26] David Bohm, *op. cit.*, p. 63.

Pentru a descrie această nouă semnificație a conceptului de ordine a fost nevoie și de un nou limbaj, iar în elaborarea lui un rol esențial au jucat coordonatele filosofiei carteziene. Nu vom analiza aceste coordonate, ci subliniem doar faptul că însăși noțiunea de coordonată implică deja o funcție de „ordonare" și întrebuințarea ei în contextul noii viziuni mecanice despre univers avea ca scop „ordonarea" percepției și a gândirii în acord cu această nouă viziune.

Majoritatea cercetătorilor contemporani, mai ales cei care lucrează în domeniul fizicii cuantice, sunt de acord că viziunea mecanică despre univers și limbajul folosit pentru descrierea sa au avut consecințe pozitive în domeniul științelor naturale. Impunerea sau asumarea ei în domeniul științelor spirituale a avut, însă, consecințe negative. Fiind o viziune analitică și fragmentară, atunci când a fost aplicată în domeniul științelor spirituale, a dat naștere la aceeași fragmentare în domeniul vieții morale, religioase, culturale etc. Mai mult, „fiecare individ uman a fost fragmentat într-un mare număr de compartimente distincte și conflictuale, în concordanță cu diferitele sale dorințe, scopuri, ambiții, atașamente, caracteristici psihologice etc., într-o asemenea măsură încât este acceptat, în general, că un anumit grad de nevroză este inevitabil"[27].

Concluzia la care ajunge David Bohm, după ce face o analiză critică a viziunii mecaniciste despre om și univers, este destul de pesimistă. El consideră că această viziune fragmentară, dublată de o viață la fel de fragmentară, a introdus dezordinea în ordinea și armonia universului. Ea „a generat poluare, distrugere a echilibrului natural, suprapopulare, dezordine economică și politică mondială, și a creat un mediu înconjurător care nu este nici fizic și nici mental bun pentru cei mai mulți dintre oamenii care trebuie să locuiască în el. Individual, s-a dezvoltat un sentiment larg răspândit de neajutorare și disperare, în fața a ceea ce poate fi o masă copleșitoare de forțe sociale disperate, mergând dincolo de controlul și chiar neînțelegerea ființelor umane care sunt prizoniere în ea"[28].

Am dat acest citat *in extenso* pentru a arăta modul în care o anumită viziune despre om și lume și o anumită înțelegere a

[27] *Ibidem*, p. 37.
[28] *Ibidem*, p. 38.

conceptului de ordine pot declanșa, în timp, o stare profundă de dezordine. Într-o asemenea situație, căutarea unei soluții de intrare în ordine și de regăsire a armoniei dintre ființe și lucruri se impune ca o necesitate. Soluția propusă de David Bohm este căutarea comună a unei noi semnificații a conceptului de ordine și aceasta am putea-o descoperi în filosofia și religia extremului Orient, care „pun accent pe plenitudine și sugerează inutilitatea analizei lumii în părți. De ce să nu renunțăm, afirmă David Bohm, la calea fragmentară a Occidentului și să nu adoptăm aceste idei orientale care includ nu doar o viziune personală asupra lumii, ce neagă diviziunea și fragmentarea, ci și tehnici de meditație ce conduc non-verbal întregul proces al operațiilor mentale spre un fel de stare calmă, de curgere ordonată și lină, necesară pentru a pune capăt fragmentării atât în procesul real de gândire cât și în conținutul său?”[29].

Deci, nici mai mult, nici mai puțin, David Bohm propune omului occidental să renunțe la identitatea sa, care este de origine iudeo-creștină, și să-și asume o nouă identitate de origine extrem orientală în care, datorită semnificației pe care o are conceptul de ordine, fragmentarea dispare într-o unitate și uniformitate impersonală.

După opinia noastră, soluția propusă de David Bohm ar putea fascina pe mulți occidentali, obosiți de atâta fragmentare (când spunem occidental ne referim la tot spațiul structurat de gândirea iudeo-creștină), dar ea nu poate fi o soluție valabilă. Soluția trebuie căutată nu „în afară”, ci la rădăcina propriei tradiții spirituale care a fost, cum remarca, pe bună dreptate, și David Bohm, văduvită sau înstrăinată de logosul lor întemeietor și unificator, adică de rațiunea lor de a fi.

Cercetările din ultimul timp, mai ales cele din domeniul fizicii cuantice, ne sugerează tocmai această soluție, însă valabilitatea și pertinența ei nu o pot argumenta științele naturii sau științele exacte și nici chiar științele spiritului, pentru că ea nu este doar de ordin teoretic, ci de ordin practic. Ea ține de modul în care înțelegem și asumăm valorile ordinii morale.

[29] *Ibidem*, p. 61.

II.2. Conceptul de ordine morală

Conceptul de ordine morală nu este separat de cel de ordine în general, ci îl presupune și, în același timp, îi conferă un sens profund uman, întrucât purtătorul ordinii morale este omul.

Ordinea morală presupune, deci, ca un dat prealabil, ordinea și armonia universului, de care am vorbit mai înainte și fără de care omul nu ar putea exista. Existența umană nu ar fi posibilă și nici nu ar putea fi gândită decât în relație cu întregul univers. „Universul nu conține nimic întâmplător, afirmă J. Guitton, ci doar diferite grade ale organizării cărora noi trebuie să le descifrăm ierarhia”[30]. Mai mult, fizica actuală revine, așa cum am văzut mai sus, la imaginea unui univers ordonat și structurat printr-o „raționalitate” sădită în profunzimile sale, în care „fiecare moleculă «știe» ce vor celelalte molecule în același timp cu ea și la distanțe macrocosmice. Experiențele au demonstrat cum comunică moleculele între ele. Toată lumea acceptă această proprietate în sistemele vii, dar ea este, cel puțin neașteptată, pentru sistemele nevii”[31].

Această descoperire „neașteptată” pentru știința contemporană nu este totuși surprinzătoare pentru gândirea teologică, întrucât aceasta afirmă, pe baza Revelației, că întreaga comunicare sau, mai precis, comuniune care există în ordinea fizică și biologică are ca scop comunicarea și comuniunea interumană. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae subliniază în cuvinte deosebit de sugestive acest aspect: „Numai în om, scrie el în *Teologia dogmatică*, raționalitatea de indefinite realități ale naturii capătă un sens, un rost, sau ajunge tot mai deplin la împlinirea ei. Numai pentru om ea este folositoare, nu numai existenței lui biologice, ci și creșterii lui spirituale. Numai omul, ca ființă conștient rațională, care cunoaște din ce în ce mai bine raționalitatea naturii și sensurile ei, devine prin el însuși mai rațional sau își actualizează din ce în ce mai mult rațiunea lui.

[30] J. Guitton, G. Bogdanov, I. Bogdanov, *Dumnezeu și știința*, Editura Harisma, București, 1992, p. 53.

[31] I. Prigogine, *The end of certainty*, Cambridge University Press, 1999, p. 13.

Descoperind și punând în valoare raționalitatea suprapusă a lumii, în mod liber, împreună cu semenii săi, pentru mai bogata folosire a resurselor ei și pentru înțelegerea sensurilor ei inepuizabile, sporește în comuniune cu aceștia"[32].

Deci, în viziunea părintelui Stăniloae, întemeiată desigur pe Sfânta Scriptură și teologia clasică a Sfinților Părinți, ordinea fizică a lumii și raționalitatea pe care o presupune este un dat prealabil pentru ordinea logică, ce se manifestă în domeniul gândirii umane.

Ca și ordinea fizică, și ordinea logică poartă, într-o anumită măsură, pecetea necesității. Indiferent de domeniul în care se exercită, gândirea umană sau, mai precis, raționalitatea subiectului uman, respectă, dacă este o raționalitate „sănătoasă", anumite principii logice: al identității, al contradicției, al terțului exclus și al rațiunii suficiente. Aceste principii nu sunt inventate în conținutul lor, ci există ca dat *a priori* în natura umană. De aceea, oamenii gândesc logic înainte de a ști ce este logica și care sunt principiile ei. Am putea spune foarte simplu că ordinea logică premerge și depășește știința logicii, așa cum ordinea fizică, am văzut că premerge și depășește fizica.

Revoluția pe care a declanșat-o în domeniul științific teoria relativității timpului și spațiului, urmată de fizica cuantică și calculul probabilistic, a influențat profund și logica actuală, care s-a îmbogățit cu noi elemente, depășind logica clasică întemeiată pe categoriile aristotelice. Un element important al Logicii actuale ni se pare a fi conceptul de „câmp logic". Filosoful Constantin Noica, în lucrarea sa *Scrisori despre logica lui Hermes*, definește câmpul logic astfel: „acea situație în care întregul este în parte (…). Atunci când ține de un ansamblu «logic», partea are o încărcătură deosebită, fiind ca și electrizată. În ansamblurile obișnuite, partea e indiferentă: de pildă, într-un ansamblu de ordinul grămezii ori colectivului simplu, părțile sunt în întreg, și doar însumarea lor exterioară face întregul. Într-un ansamblu mecanizat, să spunem un ceasornic, partea este în, dar și sub organizația întregului. Într-un ansamblu

[32] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, vol. I, p. 347.

organic, partea este în și prin sensul întregului. Nicăieri întregul nu este în parte: o subsumează, o comandă sau o finalizează. Dar în situațiile logice – și tocmai de aceea ele ne par «logice» – lucrurile se răstoarnă – întregul este în parte sau partea poartă toată încărcătura întregului. Un demers este logic când are în el justificările întregului"[33].

Am dat acest citat deoarece conceptul de „câmp logic" prin care se afirmă că „partea poartă întregul" și nu doar „întregul poartă partea și o subsumează" este foarte aproape de principiul teologic al antinomiei. Din această perspectivă, el ar putea constitui un punct de întâlnire și de dialog între Logica actuală și Teologia Morală. Părintele Stăniloae a intuit această nouă posibilitate de dialog și a scos-o în evidență astfel: „Rațiunea s-a obișnuit acum să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității în așa măsură încât nu-i mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfâșie unitatea și unitatea nu anulează pluralitatea. Este un fapt că pluralitatea este în mod necesar interioară unității, sau că unitatea se manifestă în pluralitate (…). Acest mod de a fi al realității e recunoscut azi ca superior noțiunii de odinioară a raționalului, iar noțiunea raționalului a devenit, sub forța realității, complexă și antinomică. Afirmații care se considerau odinioară irațională, din pricina caracterului lor aparent contradictoriu, se recunosc acum ca indicând o treaptă firească spre care trebuie să se întindă rațiunea"[34].

Această deschidere a mentalității contemporane spre gândirea antinomică a fost posibilă datorită faptului că rațiunea, în epoca modernă, a fost redusă la rațiunea analitică. „Rațiunea analitică, scrie părintele Stăniloae, cercetează rațiunea parțială a lucrurilor, căutând să afle proporțiile exacte ale elementelor care intră în compoziția lor (…). Astfel, toate lucrurile și toate fenomenele de formare, de durată, de desfacere a lor, sunt strict raționale. Trupul omenesc are și el rațio-nalitatea lui"[35].

[33] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986, p. 20

[34] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 288.

[35] *Ibidem*, p. 347.

Deci rațiunea analitică, pe care a pus accent mentalitatea modernă, privește lumea și omul oarecum separat și ca atare, atunci când este vorba de sensul și semnificația ultimă a omului, ea trebuie să-și recunoască limitele. De aceea astăzi, atât în domeniul teologiei cât și al filosofiei se face distincție între rațiunea analitică, ce fragmentează realitatea și rațiunea sintetică ce încearcă să-i descopere centrul său unificator, sensul și semnificația sa.

Filosofia actuală, în general, și filosofia analitică, în special, folosind metoda fenomenologică de cercetare, consideră că sensul unui lucru poate fi gândit de subiectul cunoscător și acest sens este definit ca *noema* acelui lucru. Însă în fața lucrului sau a obiectului, fenomenologul se străduie să nu țină cont de propriile sale gânduri decât în măsura în care gândirea sa este gândirea acestui sens-*noema*. Actul prin care gândirea sesizează *noema* se numește *noesis*. Deci, din perspectivă fenomenologică, rațiunea umană este în același timp analitică și sintetică sau, cu alte cuvinte, noetico-noematică[36].

Trebuie să precizăm că și teologia, mai ales teologia patristică, face distincție între sensul unui lucru, pe care-l numesc tot *noema*, și rațiunea strictă a acelui lucru numită *logos*. De asemenea ea face distincție între înțelegerea sensului pe care o numește *noesis* și rațiunea personală a subiectului care sesizează rațiunea obiectivă a lucrului, numindu-le pe amândouă *logos*.

Plecând de la aceste distincții, părintele Stăniloae consideră că și teologia contemporană trebuie să facă distincție între rațiunile lucrurilor și cunoașterea acestora prin rațiunea analitică și, de asemenea, între sensurile lucrurilor (noema) și înțelegerea lor (noesis) „printr-un act cunoscător mai sintetic și mai direct (intuiție)”[37]. „Asemenea părinților bisericești, scrie părintele Stăniloae, recunoaștem o legătură între rațiunile lucrurilor și cunoașterea lor prin rațiunea strict analitică, pe de o parte și, pe de alta, între sensuri și înțelegerea lor, printr-o judecată mai directă și mai intuitivă”[38]. Deci părintele Stăniloae face o distincție clară între ordinea fizică și ordinea logică,

[36] Pierre-André Stucki, *Herméneutique et dialectique*, Labor et Fides, Genève, 1970, p. 51.

[37] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 347.

[38] *Ibidem*.

între raționalitatea lucrurilor și rațiunea analitică umană, dar atunci când este vorba de sensul și semnificația lucrurilor, el afirmă necesitatea unei alte ordini, care le presupune pe primele, dar le și depășește, prin accentul pe care-l pune nu pe cunoașterea obiectivă a raționalității lucrurilor, ci pe sensul și semnificația lor umană. Această ordine este desigur ordinea morală.

Din perspectiva ordinii morale, lumea, ca dat prealabil al existenței umane, nu este doar obiectul unei cunoașteri teoretice, adică un obiect al rațiunii, care dorește să cunoască adevărul, ci și obiectul unui comportament practic, adică un obiect al voinței, orientată ontologic spre înfăptuirea binelui. Omul nu poate fi definit doar ca ființă rațională care privește în mod abstract lumea, ci el trebuie definit și ca ființă morală care reacționează în fața lumii și o modifică în funcție de modul în care el percepe binele ca scop ultim al faptelor sale.

II.3. Ființa ordinii morale

După ce am definit ordinea morală, în sensul ei cel mai general, considerăm că este bine să precizăm și în ce constă ființa sau esența ordinii morale. Înainte de a face acest lucru, anticipăm că pentru realizarea ordinii morale, adică pentru înfăptuirea binelui prin participarea noastră la ceea ce este Binele în Sine, sunt necesare anumite condiții și anume: legea morală, conștiința morală și voința liberă a omului. Deci în cadrul ordinii morale există, pe de o parte, Binele în Sine, Binele ca valoare morală absolută, care-și găsește expresia în legea morală și în conștiința morală și, pe de altă parte, voința liberă a omului de a participa sau a refuza participarea la Binele în Sine. Deci Binele în Sine nu se impune omului în mod constrângător, ci se propune prin legea și normele morale de care voința liberă a omului trebuie să țină cont în activitatea sa. Pentru a vedea în ce măsură omul participă la Binele în Sine, el trebuie să-și raporteze mereu activitatea sa liberă și conștientă la legea și normele morale. Această raportare a activității sau a faptelor sale la legea morală constituie ființa moralității, de care se leagă, de fapt, și ființa ordinii morale. Dacă ființa moralității constă în raportarea faptelor

libere și conștiente la legea și normele morale, moralitatea am putea-o defini ca fiind însușirea pe care o dobândesc aceste fapte prin raportarea lor la legea morală.

Deci moralitatea faptelor omenești rezultă din calitatea lor de fapte conștiente și libere raportate la legea morală. În această definiție, care accentuează necesitatea raportului dintre faptă și lege în precizarea noțiunii de moralitate, se cuprinde doar sensul cel mai general al moralității, nu și deosebirea calitativă a faptelor morale. Conceptul de moralitate este folosit, așadar, în sensul larg și cuprinzător al tuturor faptelor libere și conștiente raportate la legea morală și nu în sensul de opus conceptului de „imoralitate". În acest sens general se includ, deci, și faptele morale (în sensul obișnuit al cuvântului) și cele „imorale", întrucât în ambele situații avem o raportare liberă și conștientă la legea morală.

De aici rezultă și bivalența conceptului de moralitate, care poate fi marcată pozitiv sau negativ. Bivalența este posibilă datorită libertății voinței care se poate decide fie pentru respectarea legii morale, fie împotriva ei. Astfel între fapta liberă a voinței și legea morală poate fi un raport pozitiv și fapta se numește atunci moral-bună, fie un raport negativ și fapta se numește moral-rea.

Din definiția conceptului general de moralitate rezultă două consecințe importante pentru reflecția teologică și morală și anume:

a) numai faptele voluntare propriu-zise, adică faptele săvârșite în mod liber și cu un anumit scop (adică faptele conștiente), sunt fapte morale în sine;

b) moralitatea este în mod esențial legată de persoană și purtătorul ei nemijlocit este, deci, persoana umană.

II.4. Ordinea morală și binele etic

Aproape toate sistemele etice, începând cu Socrate, întemeietorul eticii ca știință, și până în zilele noastre au așezat valoarea binelui la temelia oricărei activități morale. Socrate a fost cel dintâi care a crezut că există o știință a binelui[39] fundamentată pe rațiune, ca

[39] Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, *Istoria filosofiei antice*, București, 1982, p. 119.

instrument al cunoașterii[40]. Dar, pentru Socrate termenul de „știință" nu avea înțelesul modern, adică „știință deductivă – bazată pe axiome stabilite de la început, ci el semnifica în primul rând cunoașterea de sine, cunoașterea a ceea ce este universal și permanent în natura umană. În dialogul *Phaidros*, el face următoarea mărturisire: „Nu sunt încă în stare, așa cum o cere porunca delfică, să mă cunosc pe mine însumi. Neștiutor deci în ce mă privește, aș fi de râsul lumii să încep a căuta înțelesul celor străine de mine. Drept care, fără să-mi bat capul cu aceste povești, iau de bun tot ce ne învață tradiția și, după cum spuneam, nu pe ele le cercetez ci pe mine însumi"[41].

Deci pentru Socrate ignoranța de sine însuși înseamnă ignoranța adevăratului bine. Ignorantul, adică cel care nu a ajuns la cunoașterea esenței sale umane, este rău. Bun este numai cel care se cunoaște pe sine. În sinele adânc al fiecărui om există o lege morală absolută care, o dată descoperită printr-un act de pătrundere în propria ființă, spune omului cu certitudine ce este bine și ce este rău. Socrate numește această lege morală a rațiunii *δάιμων*[42]. Deci Demon-ul era ceva de natură divină, așa încât maxima „cunoaște-te pe tine însuți" avea înțelesul de a „cunoaște divinul din tine".

Se poate spune cu siguranță că Socrate avea convingerea nestrămutată că în lume există o Rațiune mai înaltă și că rațiunea umană este o parte din această Rațiune universală, care stă la temelia ordinii morale a lumii și a existenței adevărate a omului[43].

„Mie, zice Socrate, nu-mi poate face rău nici Meletos și nici Anytos. Ei nu sunt în stare să facă aceasta. Căci eu nu pot să cred că se află în sensul unei ordini morale universale ca omul mai bun să sufere din partea celui mai rău. Omului bun nu i se întâmplă nici un rău nici în viață și nici după moarte și persoana sa n-o uită zeii"[44].

---

[40] Platon, *Phaidon*, 69 b, *Opere*, vol. IV, trad. Petru Creția, București, 1983, p. 66.

[41] Platon, *Phaidros*, 230 o, *Opere*, vol. IV, trad. Gabriel Liiceanu, București, 1983, p. 420.

[42] La grecii antici „demon"-ul însemna influența divinității asupra omului.

[43] Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, *op. cit.*, p. 125.

[44] *Ibidem*.

Aceste gânduri trădează convingerea intimă a lui Socrate că totul în lume este condus de o putere divină, pe care el o identifică cu Binele în sine. De aceea și scopul suprem al tuturor faptelor omului trebuie să fie săvârșirea binelui. Această cale de înțelegere a binelui, simplă, dar convingătoare, pe care a mers Socrate, va fi dusă mai departe de Platon. Și pentru el Binele este sensul lumii și rațiunea care stăpânește această lume[45]. Pentru a numi ideea Binelui, el întrebuințează și expresia „Dumnezeu", fapt ce a determinat pe unii dintre interpreții gândirii platonice să vorbească de un „monoteism imaterial"[46]. Totuși trebuie să subliniem că la Platon divinitatea este o idee impersonală și anonimă, separată de lumea sensibilă[47]. De aceea, spre deosebire de spiritualitatea creștină care vorbește despre o coborâre a lui Dumnezeu spre lume, Platon nu cunoaște decât o înălțare a omului spre divin. Omul participă la lumea ideilor, deci la ideea Binelui, împins de năzuința pe care o naște nostalgia după ce este divin. Binele rămâne obligatoriu despărțit de lumea sensibilă, întrucât orice legătură a lui cu ceva exterior i-ar distruge perfecțiunea. Pentru Platon, ca și mai târziu pentru Plotin, înălțarea omului spre Bine se face doar printr-o purificare a minții (Katharsis) pentru a o elibera de atracția materiei[48]. Materia, în această viziune, era considerată eternă și privită ca o închisoare a sufletului. Ne aflăm aici într-un impas al gândirii antice cu privire la subiectul ce ne interesează. Dacă materia este o închisoare pentru suflet, atunci ea nu are valoare în sine, deci nu este bună și trebuie disprețuită.

[45] Platon, *Republica*, 508 e, *Opere*, vol. V, trad. Andrei Cornea, București, 1986, p. 308.

[46] W. Windelband, *Platon*, 1922, p. 103, la Diac. Prof. Dr. N. Balca, *op. cit.*, p. 178.

[47] Termenul de „separație" nu trebuia luat în sens spațial, ci metaforic. Ideea nu este nici în „afară", nici „înăuntru" lucrurilor sensibile, ci este un principiu imaterial, existent în sine și distinct de ordinul ființării celor sensibile.

[48] „Sufletul trebuie să se degajeze de orice formă, dacă vrea ca nimic să nu-l împiedice de a fi luminat și plin de natura primă. Astfel după ce s-a eliberat de toate lucrurile exterioare, sufletul se va întoarce în întregime către ceea ce este cel mai intim în el însuși și nu se va lăsa deturnat de nici unul din obiectele ce-l înconjoară", Platon, VI, 9, 7, la Anton Dumitriu, *Homo universalis*, București, 1990, p. 187.

Trebuie să mai subliniem în acest context și faptul că, în gândirea greacă, prin Leucip și Democrit, a apărut și antipodul acestei concepții, care așază pe primul plan materia. Această separație dintre spirit și materie, dintre lumea inteligibilă și lumea sensibilă, cu accentul pus când pe una, când pe cealaltă, a marcat întreaga etică filosofică ulterioară, până în zilele noastre, fiind una din cauzele principale ale crizei spirituale moderne[49].

Accentul pus pe lumea sensibilă conduce pe om la o imanentizare aproape totală a existenței sale, ancorându-l într-un determinism mecanic, în virtutea căruia el acționează din necesitate sau interes, fără să confere acțiunii sale o valoare morală. În această perspectivă, în care este tentat să se așeze de multe ori și omul contemporan, lumea telurică este îmbrățișată atât de mult de către om încât se sufocă spiritual, nemaiavând puterea s-o transigureze, ba mai mult el devine sclavul ei pentru că o absolutizează. Accentul pus pe lumea inteligibilă, așa cum a făcut Platon, rimează tot cu o absolutizare, dar nu a imanentului, ci a transcendentului separat de lume. În acest caz se trezește în sufletul omului sentimentul de dispreț pentru realitatea sensibilă. Și în această perspectivă binele moral pentru om este irelevant, semănând cu un zbor fantastic spre o realitate difuză și abstractă.

În ultimă instanță toate aceste forme de deschidere a omului spre ceea ce el consideră că este bine se lovesc de zidul implacabil al morții. Pentru unii moartea este o eliberare spre adevărata existență, pentru alții moartea este neantizarea existenței. De aici se naște, ca o consecință firească, fie un negativism programatic față de lumea sensibilă, al cărui epilog este pulverizarea tuturor bunurilor create de om, fie un relativism, care până la urmă conduce la pierderea identității spirituale a omului și asimilarea lui în ordinea simplă a naturii.

Acest mod unilateral de înțelegere care separă valoarea binelui de existența sensibilă, sau o confundă cu ea, ne revelează tragismul în care se zbate cunoașterea umană în încercarea ei de a depăși dualismul existențial bine-rău, pentru a se regăsi într-o armonie mai adâncă cu sine însăși și cu întreaga creație.

[49] Jean Paul Resweber, *La pensée de Martin Heidegger*, Toulouse, 1971, p. 68.

II.5. Ordinea morală creștină

Până acum am abordat ordinea morală și ființa ei în sensul cel mai general al acestui concept. Această abordare a fost fenomenologică și nu teologică, pentru că nu ne-am ocupat de specificul creștin al ordinii morale și nici de originea și temeiul (imanent sau transcendent) al ei. Vom face acest lucru în cele ce urmează.

Atunci când vorbin de ordinea morală creștină, avem în vedere o viziune specifică despre bine și rău, despre legea și conștiința morală și despre libertatea voinței umane.

Întrucât morala creștină are ca temei Revelația lui Dumnezeu împlinită în Iisus Hristos, Logosul sau Fiul lui Dumnezeu întrupat, conceptul de bine este inseparabil de Hristos sau, mai precis, de comuniunea omului cu Dumnezeu prin Iisus Hristos, Fiul Său. Această comuniune se realizează prin harul Duhului Sfânt în orizontul timpului sacramental și liturgic al Bisericii lui Hristos. Plecând de la acest adevăr teologic, am putea defini ordinea morală creștină ca fiind: ordinea de drept (care trebuie să fie) și de fapt (care este în Iisus Hristos) a existenței binelui, înțeles ca și comuniune a omului cu Dumnezeu și, în Dumnezeu, cu întreaga creație.

Despre comuniunea cu Dumnezeu vorbesc și celelalte religii monoteiste, iudaismul și islamul, însă, noi credem că, în mod real, nu poate fi vorba de comuniune decât acolo unde Dumnezeu Însuși este comuniune. Adevărul că Dumnezeu Însuși este comuniune desăvârșită și „structură supremă”[50] a oricărei comuniuni în planul creației, nu este afirmat decât în teologia creștină. Aceasta face ca binele moral, în spațiul existenței creștine, să aibă câteva caracteristici specifice pe care le vom sublinia în continuare.

II.6. Ordinea morală creștină și binele moral

Pentru cel care trăiește în orizontul ordinii morale creștine, izvorul și temeiul oricărui bine nu este o idee impersonală sau un

[50] *Ibidem*, p. 282. „Fără existența unei iubiri desăvârșite și veșnice nu se poate explica iubirea din lume și nici nu se vede scopul lumii”, afirmă Părintele Stăniloae.

postulat metafizic, care se impune din afară ca un imperativ categoric, ci este Dumnezeu, Unul în ființă și întreit în Persoane, care se „odihnește" prin har în adâncul ființei umane.

Pentru că este Treime, Dumnezeu este iubirea etern dăruitoare și jertfitoare, aflându-și odihna deplină în el însuși. El nu caută un plus de existență în afară de El. Acest adevăr fundamental, la care nu se poate ajunge pe o cale discursivă, rațională, ci pe calea smerită a credinței, luminează atât motivul și scopul creației, cât și misiunea responsabilă a omului în raport cu creația. Creația întreagă a fost adusă de la neființă spre ființă, nu dintr-o necesitate internă a lui Dumnezeu, ci din preaplinul bunătății și al iubirii Sale, pentru ca și alte ființe să se împărtășească de bunătatea și iubirea Sa întreit personală[51].

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens: „Dumnezeu cel supraplin n-a adus cele create la existență fiindcă avea nevoie de ceva, ci ca acestea să se bucure, împărtășindu-se pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura"[52]. Dacă toate au fost create de Dumnezeu ca să se împărtășească de bunătatea și iubirea Lui, atunci scopul lor ultim nu este altul decât odihna desăvârșită întru El. „Aceasta este cu adevărat Sfârșitul Providenței și a celor providențiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El", scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul[53]. Și Dionisie Pseudo-Areopagitul subliniază în mod deosebit acest adevăr: „Bunătatea, spune el, pe toate le întoarce spre ea. Ea este principiul adunător al celor dispersate, ca dumnezeirea începătoare și unificatoare. Și toate o doresc ca pe originea lor și ca țintă finală. Și Binele este cel din care toate au luat subzistența și există, și au fost create ca din cauza desăvârșită, în care toate sunt împreună, păzite și păstrate ca într-un sân atotțiitor și pe care toate îl doresc"[54].

---

[51] Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu și Teofil Simensky, Iași, 1936, p. 30.

[52] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947, p. 56.

[53] Idem, *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 329.

[54] Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 339.

Acest dor adânc al întregii creații după comuniunea cu Dumnezeu nu-și poate găsi împlinirea decât prin om, pentru că numai omul se poate bucura în mod conștient de bunătatea și iubirea care coboară de Sus, peste lumea în care el trăiește. De aceea, Sfântul Grigorie de Nazianz spune că Dumnezeu „a așezat ființa umană pe pământ ca o altă lume, mare în micimea sa, regele întregului pământ, dar îndumnezeit prin orientarea lui spre Dumnezeu”[55]. Atunci când omul iubește lumea în Dumnezeu, nu se mai instituie ca stăpân al ei și nici nu devine sclavul ei, ci trăiește sentimentul că lumea îi este dăruită, pentru ca el s-o transfigureze prin iubire și lucrare, și prin aceasta să ajungă la binele suprem al vieții sale, care este mântuirea. Mântuirea însă nu se încorporează unui sistem de referințe pentru a deveni criteriu axiologic. Deci ea nu se identifică cu binele ca valoare etică pentru că nu valoarea contează pentru un creștin, ci ceea ce este dincolo de valoare, și anume comuniunea cu Hristos, în Duhul Sfânt, într-o autentică libertate a iubirii. De aceea binele ca valoare morală în spiritualitatea creștină nu este raportat la o valoare absolută impersonală, ci la viața de comuniune a Sfintei Treimi, descoperită lumii prin întruparea Mântuitorului. În acest sens Mântuitorul Iisus Hristos este izvorul și temeiul absolut al oricărui bine moral.

El a descoperit omului că binele spre care el trebuie să tindă cu întreaga ființă este cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu, care-l cheamă la comuniune, ca menire fundamentală a existenței sale.

Comuniunea cu Dumnezeu prin Hristos se răsfrânge apoi binefăcător și rodnic asupra întregii creații, întrucât ea trezește în sufletul omului conștiința unei autentice responsabilități morale pentru modul în care el își săvârșește lucrarea sa în mijlocul creației. Paradigma acestei lucrări responsabile este însuși Hristos, prezent în lume încă de la crearea ei prin rațiunile tuturor lucrurilor[56] și apoi

[55] Citat din volumul *Paix et justice pour la création entiére. Intégralité des textes documents officiels par la Conférence des Églises Européennes et le Conseil des Conferences Episcopales*, avec un introduction de M. Jean Fischer et de Mgr. Ivo Fürer, Paris, 1989, p. 68.

[56] Pr. Prof. D. Radu, *Mântuirea – a doua creație a lumii*, în „Ortodoxia”, XXXVIII (1986), nr. 2, p. 45.

după restaurarea în har a întregii creații, lucrând în lume, prin harul Duhului Sfânt. Mântuitorul Iisus Hristos este deci izvorul și temeiul absolut al oricărui bine moral pe care îl săvârșește omul, dar în același timp și ținta finală a trecerii sale prin lume. Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie în acest sens: „Cuvântul lui Dumnezeu, devenit om, a dezvăluit, dacă e îngăduit să o spunem, însuși adâncul bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care făpturile toate au primit începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit începutul toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor, începutul existenței și sfârșitul în Hristos”[57].

II.7. Temeiul ordinii morale creștine

a) Temeiul ontologic-trinitar

În primul rând, ordinea morală creștină are un temei ontologic trinitar. Mai precis este un „etos al comuniunii trinitare”[58] extins în umanitate prin umanitatea asumată de Fiul lui Dumnezeu și prin lucrarea sau harul Duhului Sfânt. Aceasta înseamnă că temeiul ordinii morale nu este o lege morală impersonală, ci iubirea interpersonală dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt revărsată în lume nu doar ca un bine impersonal, ci ca bunătate, dreptate și sfințenie pentru întreaga creație. Prin aceasta, omul nu este constrâns să respecte o lege impersonală ca expresie a unui bine impersonal, fie el și absolut, ci este invitat să se împărtășească de bunătatea, dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu.

Această idee de „participare”, prezentă și în Sfânta Scriptură, a fost mai puțin subliniată în manualele de *Teologie morală* publicate la noi[59], însă ea a fost subliniată în mod deosebit de părintele Dumitru Stăniloae în *Teologia dogmatică.* Atunci când abordează

[57] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 329.

[58] Christos Yannaras, *La liberté de la Morale*, Labor et Fides, Genève, 1982, p. 14.

[59] Părintele Profesor Dumitru Stăniloae a intuit această limitare a Teologiei morale la dimensiunea sa scolastică și a publicat, ca o completare a celor două volume de *Teologie morală* (1979), un al treilea volum, reeditat după 1989 sub titlul: *Ascetica și Mistica Ortodoxă*, Editura Deisis, 1993.

problema atributelor lui Dumnezeu, el subliniază imediat și ideea de participare a creaturilor raționale la ele.

În viziunea Părintelui Stăniloae, bunătatea, iubirea, dreptatea și sfințenia sunt atribute legate de spiritualitatea lui Dumnezeu, însă ele pot fi numite și atribute morale la care sunt invitate să participe creaturile raționale. Această viziune a Părintelui Stăniloae, întemeiată pe Sfânta Scriptură și teologia patristică, este deosebit de importantă pentru Teologia Morală. Prin ea înțelegem că binele moral nu este doar o categorie a gândirii filosofice sau a experienței sociale, ci este o categorie ontologică, adică ține de identitatea ființei umane și de vocația sa ultimă. Dacă am defini binele doar în funcție de un sistem de valori sau de norme sociale de comportament, atunci am abandona temeiul ontologic al ordinii morale și, implicit, al vieții morale. În afara unui temei ontologic trinitar al vieții și libertății, ordinea și viața morală nu ar fi decât un epifenomen trecător determinat doar de condițiile biologice, psihologice și istorice ale existenței umane. În acest caz, ordinea morală nu ar fi decât o dimensiune a conviețuirii sociale, iar legea și principiile morale nu ar mai avea un caracter normativ, ci doar unul relativ și ipotetic.

b) Temeiul hristologic-uman

Temeiul ontologic-trinitar al ordinii morale a fost revelat de Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul cel veșnic al lui Dumnezeu, deoființă cu Tatăl și cu Duhul, dar, în același timp, așa cum ne spune Sinodul de la Calcedon (451), deoființă cu noi după umanitate[60]. Plecând de la realitatea acestei unități de ființă cu noi după umanitate, putem vorbi și de un temei hristologic-uman al ordinii morale. În Iisus Hristos, ordinea morală naturală se deschide din nou spre ordinea morală originară, spre etosul comuniunii trinitare. Părintele Stăniloae argumentează acest lucru plecând de la cuvintele Sfântului Apostol Pavel care spune în Epistola către Coloseni, că „toate lucrurile au fost făcute prin El și așezate întru El (Col. 1, 16 și 17) și de aceea El este singurul «Mijlocitor» pe care l-a dat Dumnezeu

[60] Episcop Kallistos Ware, *Ortodoxia, calea dreptei credințe*, Editura Trinitas, Iași, 1993, p. 77.

oamenilor ca scară către Sine … El nu este numai Acela în care Tatăl își privește strălucirea proprie, ci și Acela în care creația poate contempla slava Tatălui. Având un rost etern revelațional, Fiul a fost rânduit ca, și în raport cu lumea, să fie revelația Treimii”[61]. Mântuitorul Iisus Hristos nu este doar revelatorul Treimii, ci și Cel care inaugurează o nouă ordine morală, care se identifică cu „iconomia” lui Dumnezeu pentru mântuirea omului. O dată cu întruparea și unirea dintre natura dumnezeiască și natura umană în unicul ipostas al Fiului lui Dumnezeu s-au schimbat în mod decisiv condițiile realizării ordinii morale pentru că, așa cum remarca un teolog contemporan, El a eliberat „natura umană de legăturile prin care ea s-a legat pe sine însăși de ordinea existențială a individualității muritoare. În persoana lui Hristos, natura umană există ca ipostas personal al comuniunii cu Dumnezeu. Existența personală a lui Hristos, în același timp omenească și dumnezeiască, ipostaziază ființa muritoare a omului, întemeiază o nouă umanitate care există în comuniune cu Tatăl (…). Această «nouă» naștere a omului «în Hristos» presupune însă acordul libertății sale, (…) refuzul suficienței sale individuale”[62].

Acordul libertății sau, mai precis, acordul voinței libere a omului, care consimte la „noua naștere” în Hristos, adică la realizarea ordinii morale creștine, nu este totuși un act pur subiectiv, deoarece voința, deși este și rămâne liberă, este sensibilizată pentru Hristos prin harul Duhului Sfânt, transmis, în Biserică, prin Sfintele Taine. De aceea, putem vorbi și de un temei pnevmatic-eclesial al ordinii morale.

c) Temeiul pnevmatic-eclesial

Întemeierea concretă a ordinii morale creștine a avut loc la Cincizecime. În acel moment, la cincizeci de zile după Învierea Mântuitorului și la zece zile după Înălțarea Sa, Duhul Sfânt s-a pogorât peste Sfinții Apostoli și ei au devenit „purtători de Hristos”, adică biserici vii, trup al lui Hristos și templu al Duhului Sfânt. O

[61] Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Ortodoxă*, vol. I, p. 46.

[62] Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 46.

dată cu Cincizecimea, Fiul lui Dumnezeu este „într-o apropiere maximă de noi (…) ceea ce face ca în tot drumul pe care-l suium spre Dumnezeu să nu fim singuri, ci cu El și în El. Dar faptul acesta obiectiv este coroborat cu faptul subiectiv, manifestat în conștiința trezită prin Duhul Sfânt, că acest urcuș nu-l facem cu puterile noastre individuale (…), ci printr-o legătură cu Iisus Hristos, Care ne stă alăturea, susținând mersul nostru, dar și în față ca model, chemându-ne spre Sine și spre o comuniune mai deplină cu El”[63].

Legătura aceasta cu Hristos, în ordinea morală creștină, se face prin Sfintele Taine ale Bisericii, care sunt lucrări tainice ale lui Hristos prin harul Duhului Sfânt. Duhul Sfânt este cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi, care prin prezența Sa ni-l face „pururea prezent printre noi pe Domnul cel Înviat”[64]. Aceasta înseamnă că ceea ce s-a întâmplat cu primii creștini în ziua Cincizecimii se întâmplă cu fiecare om care se împărtășește cu Sfintele Taine. El este invitat să participe la o nouă ordine morală, care-l transformă dintr-un simplu individ al unei societăți anonime, într-o persoană purtătoare de Hristos și plină de harul Duhului Sfânt. Ceea ce primește omul „inițiat” în ordinea morală creștină nu este, în primul rând, o îndrumare morală sau reguli de viață, ci conștiința unirii cu Hristos prin harul Duhului Sfânt. Toate normele morale creștine poartă amprenta acestei conștiințe și de aceea ființa ordinii morale, care, așa cum am văzut, se referă la raportul dintre faptele morale și legea morală, dobândește, în viața creștină, un sens cu totul nou, pe care-l vom sublinia în continuare.

II.8. Ființa ordinii morale creștine

Am văzut că din momentul în care omul este „inițiat” în ordinea morală creștină, prin Sfintele Taine ale Bisericii, Duhul Sfânt împreună cu Hristos locuiesc în altarul tainic al ființei sale. Atunci când devine conștient de acest lucru, legea la care el raportează faptele sale libere și conștiente nu este o lege morală impersonală, ci

[63] Dumitru Stăniloae, *op. cit*., p. 47.
[64] Kallistos Ware, *op. cit.*, p. 101.

este voința lui Hristos, manifestată prin cuvintele, atitudinile și faptele sale consemnate în Evanghelie. „Dacă persoana lui Iisus, afirmă părintele Stăniloae, ca model de desăvârșire, ni se prezintă ca o sinteză a poruncilor dumnezeiești împlinite, lucrând și noi la acele porunci ajungem la asemănarea și la unirea cu El”[65]. Părintele Stăniloae își întemeiază această afirmație pe afirmația Sfântului Marcu Ascetul, care vorbind despre legea duhovnicească spune că: „Domnul este ascuns în poruncile Sale și cei ce-l caută pe El Îl găsesc pe măsura împlinirii lor”[66].

Părintele Stăniloae precizează apoi că „Domnul este ascuns în poruncile Sale nu numai ca normă sau lege, ca model fărmițat în principiu de comportament, ci și ca putere personală ce lucrează în ele (…). Deci în strădania insului pentru împlinirea lor, se află ajutorul lui[67], așa încât putem spune că ființa ordinii morale creștine este însuși Hristos pentru că în poruncile pe care ni le dă vorbește El personal conștiinței noastre morale[68].

[65] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 48.

[66] Sfântul Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, apud Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 48.

[67] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 48.

[68] Ideea aceasta este prezentă la Sfântul Maxim Mărturisitorul care afirmă că: „Ființa virtuții (și implicit a ordinii morale creștine) este Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu, căci ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos”; cf. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 49.

CAPITOLUL III
Legea morală

Conceptul de ordine, în general, și cel de ordine morală, în special, pe care le-am analizat în capitolul anterior, presupun în mod necesar conceptul de lege, fără de care ordinea nu este posibilă.

De aceea, în continuare, reflecția noastră se va concentra asupra acestui concept.

III.1. Conceptul de lege în sens general

Etimologic, conceptul de lege vine din limba latină de la substantivul *lex, legis*. După unii cercetători rădăcina acestui substantiv este verbul *ligo, -are*, care înseamnă a lega, dar și a obliga[69]. Deși etimologia nu este sigură, totuși interpretarea sa este corectă, deoarece orice lege exprimă un anumit raport sau relație între două sau mai multe lucruri sau ființe. Cel puțin acesta este sensul general al conceptului de lege în domeniul științelor naturii.

Legile naturii sau legile fizice sunt descoperite pe calea unei experiențe inductive sau deductive de către spiritul uman, plecând de la un număr de fapte observate și, apoi, prin abstractizări și generalizări succesive, se ajunge la o formulă acceptată, ca expresie a acestei serii de fapte determinate. Această formulă poate să se schimbe, o dată cu progresul cunoașterii științifice, atunci când se constată o neconcordanță între „legea naturală" și faptele observate.

În domeniul științelor umaniste conceptul de lege dobândește și alte conotații. De exemplu, în domeniul justiției sau al dreptului, legea este expresia scopului social al Omului și de aceea are în vedere, în primul rând, faptele exterioare ale acestuia. Unii consideră, totuși, că dacă legile juridice sunt bine inspirate și corect

[69] B. Benois, H. Goelzer, *Noveau dictionnaire latin-français*, Paris, 1912, p. 834.

aplicate, ele vor avea în vedere întregul orizont existențial al Omului, deci și binele moral nu doar binele social. Legile juridice (civile și penale) pentru a se impune într-o societate folosesc ca mijloace principale autoritatea puterii executive și, în caz de eșec, puterea coercitivă.

Prin aceasta legile juridice se apropie de legile științelor naturii sau de determinismul natural. Din această perspectivă, legea apare ca un instrument necesar prin care societatea luptă împotriva distrugerii sale, împotriva anarhiei sau a „dreptății" celui mai puternic.

Cu alte cuvinte legea, în sens juridic, este un instrument prin care se păstrează într-o societate „buna conviețuire" a membrilor săi. Întrucât ea implică și factorul libertății și al responsabilității celui care dă legea și celui care este obligat să o respecte, legea juridică se apropie de legea morală, dar, spre deosebire de aceasta, atunci când demnitatea legii trebuie salvată, prin pedepsirea celui care nu o respectă, ea se folosește de puterea represivă, exercitată în numele scopului său.

Totuși, societatea umană, prin sistemele sale juridice, nu are dreptul să reducă pe membrii săi nonconformiști la condiția de simple „instrumente" sau elemente de statistică, făcându-i inofensivi prin pedeapsa pe care le-o vor aplica.

Represiunea în cazul nerespectării legii nu trebuie să fie nici esențial utilitaristă, urmărind doar interesul social, nici esențial reformatoare, vizând renașterea morală a celui vinovat, ci trebuie să fie „penală", adică să respecte și să restaureze dreptatea socială.

După cunoștința noastră, aceste principii de drept nu lipsesc din nici un cod penal al lumii civilizate. Nici un cod penal nu este doar determinist sau pozitivist, pe de o parte, și nici doar educativ, pe de alta.

Legislatorul este doar cel care respectă dreptatea, dreptatea socială conform căreia fiecăruia să i se dea ceea ce i se cuvine.

Cum definim, însă, dreptatea socială sau cum știm ceea ce i se cuvine fiecăruia?

Pentru a răspunde la această întrebare, unii specialiști din istoria și filosofia dreptului fac apel la distincția care se făcea, până în epoca modernă, între legea morală naturală și legile pozitive. Con-

form acestei distincții, legea morală naturală este universală și pe ea se întemeiază toate legile pozitive. În cadrul democrațiilor moderne, în care accentul cade pe conceptul de istorie și nu pe cel de natură, conceptul de lege morală naturală a fost abandonat, dar exigența însăși a acestei legi, adică exigența unei dreptăți umane universale, a rămas totuși valabilă. În acest sens, Declarația Universală a Drepturilor Omului este, de fapt, o altă expresie, secularizată de astă dată, a ceea ce se numea până atunci legea morală naturală. Această Declarație constituie în toate societățile democratice de astăzi principiul fundamental în funcție de care toate celelalte legi trebuie să fie elaborate. Declarația inițială din 1789 a fost alcătuită „în prezența și sub auspiciile Ființei supreme", adică a lui Dumnezeu, chiar dacă această prezență era înțeleasă într-un sens deist. Declarația din 1948 a exclus din textul ei această precizare. Cu alte cuvinte, a exclus orice referire la originea sa transcendentă.

Acum la început de mileniu III experiența ne arată că deși drepturile Omului sunt proclamate formal de orice constituție, nimic nu garantează *a priori* că ele vor fi și respectate în mod egal pentru fiecare, deoarece însăși legile juridice pot să îmbrace uneori forme nedrepte sau chiar aberante. Ele se pot transforma într-un destin tragic care să conducă nu doar la erori judiciare, ci, mai mult, la oprimare, discriminare și lezare a demnității și libertății umane.

Așadar, putem spune că deși este principiul structurant al oricărei societăți drepte, sau al oricărui Stat de Drept, legea, în sensul ei juridic, poate să devină și instrument al justificării nedreptății și corupției, așa cum s-a întâmplat și cum se întâmplă și astăzi, mai ales în țările cu guverne totalitare.

Observând această ambiguitate a legilor juridice, care din legi ale dreptății pot deveni instrumente ale nedreptății, psihologii au făcut și ei o analiză a conceptului de lege însă din perspectivă psihologică.

Din această perspectivă legea este cea care structurează nu doar viața socială sau comunitară a Omului, ci și întreaga sa dezvoltare psihică de care depinde accesul său la universul simbolic al cuvântului. În acest univers, legea se poate defini și ca lege a cuvântului care structurează cunoașterea și relația Omului cu lumea și cu semenii săi.

Acest aspect ni se revelează în structurile lingvistice ale limbajului uman, prin care se creează o „lume", lumea celor ce vorbesc aceeași limbă. Limba este cea care-l renaște pe om în lume (prima limbă în care vorbește cineva este numită, de obicei, limba maternă) și care-l ajută să-și creeze, în timp, o identitate specifică. Accesul nostru la această identitate depinde, așadar, de „legea cuvântului" al cărui autor nu suntem noi și căreia trebuie să ne supunem sau de care trebuie să ascultăm. „Legea cuvântului" nu este, de fapt, o lege în sens juridic, ci este expresia prezenței unei „alterități personale" de care se leagă un aspect moral al legii. Cuvântul „altuia" poate să mintă sau poate să înșele, poate să zidească sau poate să distrugă.

Deci, ca și în cazul legii juridice, și „legea cuvântului" poate să îmbrace forme aberante și dezumanizante și acest fapt poate constitui un punct de apropiere a celor care definesc Omul doar ca ființă bio-psiho-socială de sensul moral al conceptului de lege.

III.2. Legea morală

Conceptul de lege morală, așa cum am mai afirmat, este legat, în primul rând, de conceptul de ordine morală, fiind criteriul obiectiv al acesteia, dar și de conștiința morală, care este criteriul subiectiv al ordinii morale. Legea morală „obligă" conștiința la săvârșirea binelui și oprește săvârșirea răului.

Evident că a „obliga" nu înseamnă a „constrânge" conștiința, în sensul legii juridice. Nu putem să „forțăm" pe cineva să săvârșească binele pentru că rădăcina și izvorul său se află în „inimă" și aceasta scapă oricărei constrângeri. Legea juridică se poate impune prin forța constrângerii, însă împlinirea datoriei juridice rămâne imperfectă dacă nu este însuflețită de un sentiment moral corespunzător.

De exemplu, legea juridică poate să constrângă pe cineva să-și ajute material părinții sau copiii, însă nu-l poate constrânge să aibă o atitudine filială sau paternă de respect și prețuire. Legea, în sensul ei juridic, are ca scop, așa cum am văzut, binele social, însă pentru realizarea lui este nevoie și de apărarea binelui individual și menținerea unui comportament moral „exterior", care să permită atingerea

scopului său. De aceea, legea juridică se interferează permanent cu legea morală, însă aceasta din urmă o depășește pentru că are în vedere și atitudinea „interioară" a Omului.

Mai mult, legea morală unește, într-un mod paradoxal, autoritatea cu libertatea; ea cere o ascultare fără condiții, fără rezerve, dar, în același timp, cere ca această ascultare să fie liber consimțită.

Legea morală are un dublu caracter: este imanentă și transcendentă în același timp. Ea este imanentă în sensul că este constitutivă ființei Omului, fiecare purtând-o înscrisă în sufletul său și ca atare ea nu poate fi negată sau ignorată. Ea este transcendentă în sensul că este distinctă de conștiința noastră „poruncindu-i" acesteia cu o autoritate absolută.

Este în natura lucrurilor ca aceste două caracteristici ale legii, în aparență contradictorii, să fie unite în legea morală. Într-adevăr, ea „poruncește" omului să fie bun. Aceasta înseamnă că Omul este creat sau orientat ontologic spre bine, iar săvârșirea binelui este în conformitate cu adevărata sa natură. De aici caracterul imanent al legii morale.

Dar poruncind să fie bun, legea morală ne descoperă, în același timp, că Omul nu este bun, că scopul ultim al vieții sale se află în „afara" lui, adică are o dimensiune transcendentă. Kant, după ce a subliniat mai categoric ca nimeni altul caracterul transcendent al datoriei morale, din frică față de ceea ce el numea heteronomie, a susținut că voința umană sau, mai precis, rațiunea practică își dă ea însăși propria lege. Dar aceasta înseamnă dispariția principiului autorității și obligativității universale a legii morale și înlocuirea sa cu principiul convenției. Acesta transformă ordinea morală într-o realitate convențională acceptată fie din motive de utilitate socială, fie pentru că este consacrată de tradiție.

La prima vedere, caracterul convențional al legii morale pare a fi mai evident, mai ales atunci când analizăm datele morale doar dintr-o perspectivă istorică. Nu există atâtea legi morale câte popoare și civilizații sunt? Facilitându-se călătoriile în orice parte a globului, cercetătorii au descoperit tradiții și instituții foarte diverse, ca și practici morale dintre cele mai contradictorii. Aceste observații au fost folosite ca argument de cei care nu văd în conceptul de lege morală

decât expresia transformărilor variabile ale utilului și plăcutului. Dar o cercetare mai atentă a acestui fenomen ne arată prezența, chiar sub o formă falsificată, a universalității legii morale. Ceea ce variază este modul de a defini și înțelege legea morală și binele pe care ea îl poruncește. În schimb, conștiința și sentimentul obligației sau al datoriei morale față de acest bine este același.

III.2.1. Legea morală naturală și legea morală pozitivă

Conceptul de lege morală naturală este astăzi destul de ambiguu.

Majoritatea cercetătorilor în domeniul moralei consideră totuși că legea morală naturală este prezentă la toate popoarele și în toate epocile de cultură ca o realitate a vieții umane, sau, mai precis, ca o exigență a ei, și nu ca un concept elaborat filosofic sau teologic. În general, legea morală naturală face parte din tradiția religioasă a umanității întregi, însă în expresia sa filosofică ea a apărut în Grecia antică. De exemplu, Platon și Aristotel, deși acordau prioritate legilor pozitive ale statului, totuși recunoșteau și existența unei legi morale naturale care obligă conștiința omului chiar și acolo unde nu există o lege pozitivă. Despre această lege vorbea și Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani 2, 14 și 15: „Păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii… Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor".

În această epistolă Sfântul Apostol Pavel vorbește de legea pozitivă dată poporului evreu prin Moise, dar și de legea morală naturală sădită de Dumnezeu în natura umană în momentul creării Omului. În Epistola I către Corinteni (9, 20-21) Sfântul Pavel reia conceptul de lege morală și precizează trei situații în care se poate afla Omul în raport cu legea morală: fără de lege, sub lege și întru lege. Aceste trei situații sunt în strânsă relație cu trei etape semnificative din istoria morală a umanității, dar și cu creșterea și maturizarea conștiinței morale a fiecărui om.

Prima etapă – fără de lege (ἄνομος) – ar putea fi numită etapa copilăriei umanității. Despre această etapă vorbește capitolul I al Genezei și ea se identifică, într-o anumită măsură, cu starea de inocență a copilăriei fiecărui om, când el, dacă face binele și evită răul, face acest lucru în mod instinctual sau, mai precis, prin legea

morală sădită în ființa sa și nu printr-o distincție conștientă a binelui și răului.

A doua etapă – sub lege (ὑπόνομος) – începe prin obiectivarea legii morale și invitația Omului de a se raporta în mod conștient la ea. În Geneză, această etapă începe o dată cu porunca dată de Dumnezeu omului de a nu „mânca" din pomul cunoștinței binelui și răului. Din acel moment noțiunea de datorie și de obligație morală, ca și noțiunea de responsabilitate se conturează și se distanțează de starea strict naturală sau instinctuală. Această poruncă este, de fapt, un moment de „încercare" și de „interpelare" a Omului, aflat în starea de inocență originară, un moment critic, fără îndoială, dar indispensabil pentru trecerea sa de la starea pur naturală la starea morală. Scopul acestei „încercări" nu este „căderea" omului din starea originară, ci creșterea și maturizarea sa morală și spirituală. Ea are ca punct de plecare natura fizică a omului sau, mai precis, simțul gustului, prin care este pusă la încercare fidelitatea și iubirea Omului față de Dumnezeu. Porunca pe care a primit-o cuprindea în sine, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, întreaga lege morală. Respectarea ei ar fi întărit puterile morale ale Omului și l-ar fi ajutat să depășească și alte încercări până ce ar fi ajuns „asemănător" cu Dumnezeu în iubire, dreptate și sfințenie, sau cum spunea Sfântul Apostol Pavel, ar fi ajuns statornic „întru lege" (ἔννομος).

În această a treia etapă, Omul ar fi ajuns la starea „bărbatului desăvârșit", adică ar fi ajuns la comuniunea deplină și statornică cu Dumnezeu și, în Dumnezeu, cu întreaga creație.

Această călătorie ascensională spre Dumnezeu a fost însă întreruptă de ispita originară și de căderea în păcat. Dar și în stare de cădere, Omul sau, mai bine spus, umanitatea în ansamblul său, va trece prin aceleași etape, însoțite de această dată de multă suferință și, în final, de perspectiva implacabilă a morții și a neantului.

Prima etapă, în starea de cădere, o putem observa în două medii distincte și uneori opuse: în mediul existențial al primilor patriarhi și în mediul păgân. Însă în ambele situații nu putem vorbi de absența legii (ἄνομος) decât într-un sens relativ.

În perioada pre-mozaică din istoria poporului ales, legea morală naturală a fost totuși pusă în evidență prin poruncile date de

Dumnezeu lui Noe sau Avraam. Asistăm, în această perioadă, la apariția unei legi morale pozitive revelată de Dumnezeu primilor patriarhi, într-un context particular și în termeni existențiali, nu juridici.

Tradiția ebraică sintetizează legea pozitivă dată lui Noe în următoarele șapte porunci:

1) Să nu trăiești fără ascultarea de o autoritate;
2) Să nu hulești pe Dumnezeu;
3) Să nu cazi în idolatrie;
4) Să nu săvârșești incest;
5) Să nu ucizi;
6) Să nu furi;
7) Să nu mănânci sânge, nici carnea animalelor sufocate.

Și mediul păgân era, de asemenea, într-o situație anomică (ἄνομος) însă, totuși, în intimitatea conștiinței legea morală era prezentă ca o reminescență a Revelației originare. Acest lucru l-a scos în evidență, așa cum am amintit mai sus, Sfântul Apostol Pavel (Rom. 2, 12).

Această primă etapă se manifestă și în primii ani de existență a fiecărei persoane umane, când ea nu posedă o cunoaștere clară a binelui și a răului. Situația aceasta însă diferă de situația primului Adam, întrucât este marcată de căderea în păcat. Legea morală se manifestă în acest caz, ca și în perioada patriarhală, sub forma unor „porunci" date în mod personal, prin intermediul părinților. În această etapă obligația morală se reduce la pietatea filială.

A doua etapă – ὑπόνομος –, în situația apărută după căderea în păcat, se manifestă, în mod evident, în perioada numită mozaică, ce urmează epocii patriarhale.

Geneza ne arată că familia patriarhală, la sfârșitul perioadei marcată de numele lui Avraam, Isaac și Iacob, a decăzut din punct de vedere moral. De aceea a fost necesară o lege pozitivă clară, care să-i arate omului exigențele pe care trebuie să le respecte pentru a-și îndeplini vocația sa morală. Sinteza acestei legi a fost, desigur, Decalogul. Pe lângă Decalog, care așa cum bine știm avea un caracter prohibitiv și negativ, legea morală s-a manifestat în

existența poporului ales printr-un mare număr de rituri și simboluri, necesare, desigur, gândirii sale concret intuitive, într-un spațiu existențial determinat. Toate aceste aspecte arătau pe de o parte necesitatea legii, pe de altă parte revelau insuficiența ei, în anumite manifestări ale coruptiei umane. De aceea, Sfântul Apostol Pavel în epistolele către Romani, Galateni și Evrei va sublinia caracterul pedagogic al legii, rolul ei pregătitor pentru o altă etapă a desăvârșirii morale. Legea nu putea să-l mântuiască pe Om, dar menținea în mijlocul tenebrelor lumii, marcată de păcat, un spațiu al luminii spirituale și al vieții morale în comuniune cu Dumnezeu. Dăruind poporului ales Legea, Dumnezeu l-a invitat să devină cel mai religios și cel mai moral dintre popoarele antichității. Prin aceasta el a fost chemat să devină preotul sau slujitorul celorlalte popoare. Dacă am scoate din istorie acest popor și instituțiile sale, toată istoria modernă nu ar putea fi înțeleasă într-un mod corect.

Perioada de derută morală post-patriarhală, care a necesitat intervenția directă și „convingătoare" a legii pozitive, corespunde în planul existenței noastre personale cu vârsta adolescenței, când pasiunile negative, care par adormite, se trezesc una câte una, provocate fiind și de „poruncile" morale.

Pildele lui Solomon precizează astfel tentațiile acestei vârste: „Apa furată e mai plăcută și pâinea mâncată pe furiș are gust mai bun" (Pilde 9, 17). Intervenția „legală" în viața adolescentului trebuie să aibă ca model intervenția lui Dumnezeu în viața poporului ales, care a învăluit permanent austeritatea „legii" în harul și iubirea sa față de om. De modul în care va fi înțeleasă relația dintre lege și iubire, dintre natura umană și harul lui Dumnezeu, va depinde și înțelegerea „crizei" morale, care este inevitabilă în viața adolescentului, și posibilitatea depășirii ei pentru a intra într-o nouă etapă, etapa „întru lege" (ἔννομος).

În istoria morală a umanității, acest lucru s-a realizat la sfârșitul Primului Legământ și în zorii Noului Legământ, când unii dintre fiii lui Israel „erau drepți înaintea lui Dumnezeu, umblând fără prihană în toate poruncile și rânduielile Domnului" (Luca 1, 6). Conștiința acestor oameni a fost pregătită, desigur, prin ascultarea față de Lege. De aceea Sfântul Apostol Pavel va spune că „Legea e sfântă și

porunca e sfântă și dreaptă și bună" (Rom. 7, 12). Legea e sfântă prin originea sa, dreaptă deoarece nu cere omului decât să-și respecte vocația și demnitatea sa, și bună, întrucât aduce roade bune în existența umană.

Deci Legea nu a fost cauza păcatului, ci ocazia apariției sale în existența Omului, dar și începutul vindecării celor care, asemenea profeților, au înțeles sensul pedagogic și pregătitor al său în vederea unei noi etape a vieții morale.

Legea morală pozitivă s-a manifestat și în afara spațiului poporului ales, însă nu în mod direct, pe calea Revelației, ci în mod indirect, pe calea rațiunii umane, care este o icoană a Rațiunii dumnezeiești. Dar și într-un caz și în altul, cei care nu au înțeles caracterul pedagogic al legii, au absolutizat-o și au devenit „sclavii" ei, disimulând prin respectarea ei „formală" orgoliul sau ambițiile lor personale. Mântuitorul Iisus Hristos a demascat această „sclavie a legii", care conduce la autojustificare și la ipocrizie. Acest aspect este esențial pentru înțelegerea modului în care trebuie să facem educația morală și religioasă a celor care se află – indiferent de vârstă – în această a doua etapă – etapa devenirii „sub lege" (ὑπόνομος).

Cea de a treia etapă – cea „întru lege" (ἔννομος) – începe atunci când voința omului este în comuniune cu voința lui Dumnezeu, iar Legea, care este expresia voinței lui Dumnezeu, s-a interiorizat și identificat, am putea spune, cu natura Omului. În această etapă omul nu face binele doar din „obligație", ci în mod firesc, sau natural, pentru că binele a devenit a doua sa natură. Omul redobândește astfel starea de copilărie, dar și-o asumă acum, ca stare de spirit, într-un mod conștient și responsabil. Când ajunge pe această treaptă, este „aproape" de Împărăția lui Dumnezeu. Mântuitorul Iisus Hristos s-a exprimat sugestiv în acest sens: „De nu vă veți întoarce și veți fi ca și copiii nu veți putea intra în Împărăția lui Dumnezeu".

Deosebirea fundamentală dintre omul „aflat sub lege" și cel aflat „întru lege" a fost profețită, deja, de profetul Ieremia: „Iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acelea, zice Domnul: Voi pune legea mea înlăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor" (Ieremia 31, 33).

III.2.2. Respectarea legii morale în condiții existențiale concrete

Legea morală este unitară, însă existența concretă a omului în care ea trebuie să fie asumată este diversă și schimbătoare. Asumarea legii într-o situație existențială concretă constituie ceea ce noi numim datorie morală.

Motivul principal al diversității datoriilor ține de starea morală a persoanelor, care este diferită, și, de asemenea, de puterea morală a fiecărei persoane, care poate să varieze în timp. De aceea, cele mai mari dificultăți în domeniul moral apar în orizontul acestei întâlniri dintre legea morală și situațiile existențiale concrete.

Din definiția pe care am dat-o datoriei morale se desprinde ideea că Teologia Morală nu ar putea să prevadă și să determine datoriile concrete în toate cazurile date, ci numai să stabilească principiile care trebuie să stea la baza aprecierii datoriei fiecărui moment de către fiecare persoană. Acest lucru este important deoarece, aprecierea modului în care cineva își face datoria presupune cunoașterea tuturor condițiilor interioare și exterioare în care trăiește o persoană și ca atare această cunoaștere aparține persoanei însăși și nu unei autorități exterioare, cum ar fi autoritatea științifică a celui care studiază Teologia Morală. Deci cunoașterea și aprecierea datoriei morale aparține, în primul rând, fiecărei persoane umane ca o condiție esențială a demnității sale. Prima datorie a fiecăruia este să-și cunoască datoria și să și-o asume fără intervenția altuia, chiar bine intenționată. Aceasta nu înseamnă, însă, că asumarea datoriei este o realitate care ține doar de bunul plac al fiecăruia. Dimpotrivă, datoria morală concretă este realitatea prin care legea morală obligă conștiința și angajează existența integrală a Omului. Mântuirea sa poate să depindă de atitudinea sa într-un caz dat. Neasumarea datoriei este expresia unei atitudini negative față de legea morală, care lezează demnitatea omului ca ființă morală, după cum împlinirea datoriei o întărește.

Atunci când cineva își evaluează modul în care și-a asumat datoria poate să se situeze pe două poziții greșite.

Prima constă în separarea datoriei de legea morală, deci separarea unui caz particular de principiul universal. Această atitudine a dat naștere la cunoscutul dicton: scopul scuză mijloacele.

A doua poziție constă în neluarea în considerare a condițiilor specifice în care legea trebuie să fie respectată. Această atitudine acordă o prioritate legii morale și poate conduce la un rigorism apăsător. Între cele două extreme, unii moraliși consideră că există și un spațiu, care poartă aceeași amprentă ambiguă, și anume spațiul în care datoriile intră în coliziune unele cu altele. Pentru a depăși această ambiguitate s-au propus diverse soluții. Unii au împărțit datoriile în datorii generale și particulare, primele având prioritate în raport cu ultimele. De exemplu datoria de a spune adevărul ar putea fi subordonată datoriei de a salva viața personală sau viața semenilor. Datoria de membru de familie ar putea fi subordonată datoriei de cetățean al patriei etc.

Din punctul nostru de vedere problema coliziunii datoriilor nu este una reală. Dacă legea morală are un caracter unitar atunci se exclude dinainte orice coliziune reală între datoriile morale. Dacă datoriile morale intră în conflict unele cu altele, atunci legea morală nu mai poate fi unitară și ca atare neaplicabilă. În acest caz, de fapt, nici nu s-ar mai putea numi lege morală.

Cauzele cele mai frecvente de pretinse coliziuni între datoriile morale sunt falsa apreciere a datoriei actuale și neglijarea datoriei anterioare. Aprecierea greșită a datoriei actuale se datorează sau modului greșit în care se interpretează legea morală, sau modului greșit în care se interpretează cazul concret și capacitatea morală a subiectului, sau, în sfârșit, unei false aplicări a legii morale într-o situație existențială specifică. Interpretarea greșită a legii morale conduce fie la agresivitate față de sine și de aproapele, fie la infidelitate morală. Am putea da ca exemplu cazul în care porunca cinstirii și ascultării față de părinți ar conduce pe cineva la nerespectarea poruncii iubirii față de Dumnezeu, sau cel în care porunca cinstirii zilei de odihnă ar conduce pe cineva la neajutorarea imediată a unui semen aflat într-o situație critică.

Interpretarea greșită a capacității morale a subiectului apare, spre exemplu, când cineva recunoaște că are de îndeplinit o datorie

morală, dar își supraapreciază sau își subapreciază capacitatea sa morală. În primul caz, când se supraapreciază, el greșește prin ambiție și bravadă, nelăsând posibilitatea altuia mai capabil de a-și asuma această datorie (Rom. 12, 3 și 16). În al doilea rând, când se subapreciază, el greșește pentru că nu-și asumă datoria cu încredere și acest lucru naște în sufletul său frustrare și timiditate (2 Tim. 1, 7).

În sfârșit, aplicarea greșită a legii morale într-o situație existențială concretă apare atunci când cineva nu se informează despre timpul și locul în care o datorie morală poate fi îndeplinită.

Am arătat mai sus că a doua cauză a coliziunii datoriilor este neglijarea datoriei anterioare. Atunci când cineva se angajează pe o cale greșită suportă în mod inevitabil consecințele greșelii sale și nu va mai putea armoniza ființa sa cu datoria sa morală. Neîmplinirea datoriei morale, la un moment dat, are consecințe asupra tuturor celorlalte momente, iar timpul pierdut nu mai poate fi răscumpărat.

Deci problema coliziunii între datoriile morale se rezolvă prin cunoașterea datoriei morale în expresia ei unitară și actuală. Există, însă, după unii moraliști, și cauze actuale ale coliziunii datoriilor datorate nu unei greșeli personale, ci unei greșeli a semenilor. De exemplu, cel care se află într-o situație limită și pentru a-și salva viața sa sau a semenilor ia ceea ce aparține altuia, care este, însă, indiferent față de situația sa. Dacă nu ar lua, am admira desigur eroismul său, care ar conduce la moartea sa sau a semenilor săi, însă nu am putea lăuda rigiditatea sa morală. În acest caz se pare că există o coliziune între două datorii morale: aceea de a nu fura bunul altuia și aceea de a respecta viața proprie și viața celorlalți. Unii moraliști care apără unitatea datoriei morale cred că nu este vorba de o coliziune între datorii, ci una între extrema mizerie și datoria de a respecta binele altuia. Alții consideră că, într-adevăr, în planul ideal nu există o coliziune între datorii, deoarece exigențele pe care le impune Binele, adică voința lui Dumnezeu, nu pot intra în conflict unele cu altele. Într-o istorie marcată de păcat și de dezordine morală se poate totuși accepta o coliziune între datorii, dar aceasta privește nu datoriile în sine, ci persoana implicată în circumstanțele istorice. Din această perspectivă, a persoanelor implicate în acțiunile morale, evident că aceste coliziuni au existat și vor exista, întrucât nu toate

persoanele au ajuns la adevărata libertate morală. În mersul obișnuit al vieții, aceste coliziuni își au cauza într-o infidelitate anterioară față de legea morală sau în faptul că viața nu este asumată după un principiu teologic, care să depășească contradicțiile noastre existențiale. Acest lucru transpare destul de clar din Evanghelia după Ioan în care Mântuitorul motivează teologic vindecarea orbului din naștere: „Trebuie să fac, până este ziuă, lucrările Celui care M-a trimis pe Mine; că vine noaptea când nimeni nu poate să lucreze" (Ioan 9, 4). Deci Mântuitorul arată aici că trebuie să dăm fiecărui moment ceea ce I se cuvine, făcând efortul de a nu lăsa pe a doua zi ce trebuie făcut astăzi. Evident că acest lucru nu este ușor pentru existența umană marcată de păcat și de consecințele sale, dar dificultatea unei călătorii spre un ideal nu trebuie să ne oprească din drum, mai ales că legea morală și idealul pe care îl are în vedere este în acord cu adevărata natură umană.

III.2.3. Legea morală și sfatul moral

Datorită coliziunii datoriilor morale, în situații existențiale concrete, unii moraliști au ajuns la concluzia că, în viața morală, se poate face o distincție între poruncile morale, adresate tuturor, deoarece respectarea lor este condiția indispensabilă pentru mântuire, și sfaturile morale care se adresează doar celor care aspiră spre o treaptă de desăvârșire superioară.

Această distincție apare și în Evanghelie, în anumite cazuri concrete, însă accentuarea ei poate conduce, în viața morală, la o anumită schizofrenie, la o stare de culpabilizare și frustrare pentru cei care rămân doar la nivelul poruncilor, sau la o stare de orgoliu spiritual, pentru cei care îmbrățișează sfaturile morale.

Din dialogul pe care Mântuitorul l-a purtat cu tânărul care a întrebat ce să facă pentru a moșteni viața veșnică (Mt. 19, 16) transpare ideea că Mântuitorul face o distincție clară între poruncile legii și sfaturile morale. Această distincție ține însă mai mult de particularitățile de vârstă și de maturitatea spirituală cu care tânărul abordează problema poruncilor legii morale.

Exigența ultimă la care este supus este, de fapt, tot o exigență a legii morale, care poruncește eliberarea de orice dependență afectivă

față de bunurile acestei lumi, pentru a dobândi libertatea adevărată de fiu al lui Dumnezeu.

Din acest dialog transpare, însă, și ideea că și cel care respectă toate poruncile legii poate să ajungă la orgoliu spiritual, mai ales atunci când respectă legea în mod formal și ostentativ. Orgoliul acesta era prezent în conștiința fariseilor cu care Mântuitorul a intrat în conflict și care vor cere, în final, răstignirea Sa.

Așadar, atât legea morală cât și sfatul moral pot deveni instrumente ale autojustificării înaintea lui Dumnezeu și a semenilor atunci când nu sunt înțelese și interpretate corect. Ele pot izola omul într-o autosuficiență mortală din punct de vedere moral și spiritual, pentru că ele pot să mascheze corupția fundamentală a Omului, căderea sa din orizontul iubirii jertfitoare, în cel al iubirii egoiste de sine. De aceea, Sfântul Apostol Pavel ne atrage atenția că legea și sfatul moral nu sunt realități închise în sine, ci expresii ale iubirii și fidelității față de Dumnezeu și de semeni (Rom. 10, 4; Gal. 5, 14). Privite în conținutul lor esențial, sfaturile evanghelice pot fi reduse la cele trei voturi monahale: sărăcia de bună voie, ascultarea necondiționată de un părinte duhovnic și castitatea sau fecioria. Ele se află într-o relație de opoziție cu dorințele omului, marcate de păcat, și enumerate de Sfântul Ioan Evanghelistul în prima sa epistolă. Acestea sunt: pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții (I Ioan 2, 16). Sfântul Apostol Iacob consideră că din aceste dorințe se nasc toate păcatele în lume (Iacob 1, 14-15).

Pentru sfaturile evanghelice avem numeroase argumente în Sfânta Scriptură.

1) Mt. 19, 16 – Sărăcia. În dialogul cu tânărul care-l întreabă ce să facă să moștenească împărăția cerurilor, Mântuitorul face distincție clară între poruncile și sfaturile evanghelice, între condițiile necesare și suficiente pentru mântuire și treapta unei desăvârșiri mai înalte, ca anticipare a împărăției lui Dumnezeu pe pământ.

2) Cor. 7, 25-38 – Fecioria. Sfântul Pavel face la fel distincție între căsătorie și feciorie. Căsătoria în sine este bună (v. 26, 28, 38), dar fecioria este și mai bună (v. 38, 40) pentru a se devota mai mult slujirii lui Dumnezeu. Totuși pentru feciorie apostolul nu dă

poruncă, ci sfat, dându-se pe sine exemplu însă face sublinierea că nu oricine este chemat de Dumnezeu la înfrânarea cea bună (1, 7, 8). Pe lângă aceste motive, Sfântul Apostol mai aduce în v. 26 unul în plus: pentru nevoia de acum. Sensul acestor cuvinte se vede din v. 28-31, în care se face aluzie la sfârșitul lumii și la judecata de apoi.

3) Mt. 19,10-12. Mântuitorul arată că pentru a îmbrățișa acest vot al fecioriei este nevoie de un dar special din partea lui Dumnezeu. Tradiția și disciplina bisericii au făcut de la început distincție între poruncă și sfat. De exemplu, Metodie din Olimp scrie: „Cuvântul lui Dumnezeu, introducând fecioria în lume, n-a avut intenția să distrugă căsătoria. Porunca din Geneză *Creșteți și vă înmulțiți*, nu a fost înlăturată. În căsătorie Dumnezeu asociază pe om lucrării sale creatoare".

Constituțiile Apostolice precizează că votul castității se face nu pentru a condamna căsătoria, ci pentru a se ocupa mai mult cu rugăciunea. Fericitul Augustin precizează la rândul său: „Alta este sfatul, alta porunca. Sfatul se dă pentru a păzi fecioria, spre a se înfrâna de la vin și de la cărnuri, spre a vinde toate și a le împărți săracilor, iar porunca se dă spre a păzi dreptatea și ca tot omul să se abată de la rău și să facă bine".

În tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată confuzie, dar nici separare între poruncă și sfat, respectându-se astfel vocația și libertatea fiecăruia. De asemenea, respectarea formală a sfaturilor a fost considerată la fel de periculoasă ca și nerespectarea poruncilor. În Apus, prin starea de celibat, sfatul ca excepție s-a transformat în regulă, cu consecințe deosebite pentru viața morală.

CAPITOLUL IV
Legea pozitivă dumnezeiască

IV.1. Decalogul – sinteză a legii morale pozitive a Primului Testament

Decalogul sau cele zece porunci date de Dumnezeu lui Moise, pe Muntele Sinai, reprezintă chintesența legii morale pozitive a Primului Testament, însă, în același timp, el formează cu legea morală naturală un întreg inseparabil. De aceea, el a avut o dimensiune universală și a constituit cel mai important cod moral al lumii antice. De asemenea, el a avut o dimensiune profetică, pregătind conștiința poporului ales pentru întruparea Mântuitorului. Unii moraliști neteologi, cum ar fi Kant și unii dintre discipolii săi, au considerat că Decalogul a fost o lege morală imperfectă deoarece s-a ocupat numai de actele externe ale omului. Obiecția este totuși neîntemeiată deoarece porunca a 10-a, spre exemplu, nu interzice doar săvârșirea unor fapte externe, ci și gândurile și pornirile interne pătimașe, care pot da naștere la fapte imorale.

Pentru a înțelege și interpreta corect Decalogul trebuie să-l privim în lumina Noului Testament pentru că, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel, el a fost „pedagog spre Hristos" (Gal. 3, 24). Evreii numeau Decalogul „cuvintele legământului" (Ieșirea 34, 28) pe care Dumnezeu le-a rostit pe Muntele Sinai și le-a scris pe două table de piatră (Ieșirea 31, 18). Întrucât nu există o numerotare inițială a Decalogului, modul în care a fost numerotat de-a lungul timpului a fost diferit. În iudaismul tardiv, prima poruncă era: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, Care te-a scos din pământul Egiptului și din casa robiei" (Ieșirea 20, 2). Totuși aceste cuvinte nu constituie o poruncă, ci sunt ca un preambul al Decalogului. Modul indicativ în care sunt rostite ne arată că indicativul mântuirii precede imperativul poruncilor. Cu alte cuvinte imperativul poruncilor este o consecință

a indicativului mântuirii și nu un imperativ moral în sine. De aceea el solicită un răspuns, o atitudine de recunoștință a poporului eliberat din sclavie.

Biserica Romano-Catolică și bisericile luterane împart Decalogul urmând pe Fericitul Augustin. Din această perspectivă prima tablă a Legii cuprinde trei porunci și a doua șapte. Fericitul Augustin a adoptat această împărțire pentru a valoriza simbolic numerele 3, 7 și 10. El făcea, de asemenea, distincție între poruncile care priveau datoriile față de Dumnezeu (primele trei) și datoriile față de aproapele (ultimele șapte). Întrucât prima parte cuprindea și porunca respectării zilei de odihnă, pentru a nu depăși numărul trei, Fericitul Augustin a luat împreună porunca I și a II-a. Apoi, pentru a rămâne șapte porunci pe tabla a doua, a împărțit ultima poruncă în două părți, prima referindu-se la soția aproapelui și a doua la casa și bunurile sale.

Biserica Ortodoxă și bisericile reformate au adoptat o altă împărțire, prezentă în operele lui Filon din Alexandria și Origen, și care împarte Decalogul în porunci care privesc datoriile față de Dumnezeu (primele patru, incluzând porunca de a respecta ziua de odihnă) și datoriile față de aproapele (utimile șase porunci). În teologia protestantă mai întâlnim o împărțire simetrică a Decalogului în care cinci porunci au în vedere pietatea sau evlavia și cinci au în vedere practica dreptății.

Interpretările recente ale Decalogului au pus accent pe structura sa textuală. Conform acestor interpretări etica Decalogului constă în mod fundamental în respectarea alterității lui Dumnezeu și a aproapelui. Două pericole amenință existența acestui respect: idolatria (sclavia față de falșii zei, față de zeii imaginari) și pofta nemăsurată după bunurile altuia (sclavia față de propria dorință). Prima și ultima poruncă se referă la aceste două pericole. În spațiul dintre ele se află poruncile prin care omul învață să fie recunoscător, în virtutea faptului că viața este un dar și ea trebuie celebrată (porunca a IV-a) printr-un ritual liturgic al timpului și în virtutea faptului că fiecare om este înscris într-o filiație a legământului care dă sens devenirii sale (porunca a V-a). Eliberat astfel de grija de a se autoîntemeia ca ființă, omul poate asculta chemarea celorlalte

porunci (2 și 3, 6 și 9) care definesc conținutul respectului față de Dumnezeu și de semeni.

Deci putem spune că cele două coordonate esențiale ale Decalogului sunt respectul și recunoștința datorate lui Dumnezeu și, în Dumnezeu, tuturor semenilor.

IV.1.1. Interpretarea Decalogului

Porunca I: „Să nu ai alți dumnezei afară de Mine" (Ieșirea 20, 3).

Porunca aceasta proclamă unitatea și unicitatea credinței poporului Israel într-un singur Dumnezeu, „Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacob". El este adevăratul Dumnezeu care l-a scos din sclavie și i-a redat libertatea și de aceea Israel nu se cuvine să aibă alți Dumnezeii prin imitația celorlalte popoare politeiste.

Unitatea și unicitatea credinței în Iahve (Cel care este) a păstrat de-a lungul timpului și, în special, până la Întruparea Mântuitorului unitatea, unicitatea și identitatea poporului Israel. O dată cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu, această poruncă nu și-a pierdut valabilitatea, dar s-a extins la întreaga umanitate și s-a desăvârșit prin Revelația deplină a lui Dumnezeu prin Fiul Său. Mântuitorul a reafirmat unitatea și unicitatea dumnezeirii, dar, în același timp, ne-a descoperit și alteritatea și comuniunea dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. De aceea, împărtășirea credinței în adevăratul și unicul Dumnezeu, care, în același timp, este și comuniune, presupune ca exigență morală și spirituală recunoașterea unității și comuniunii întru același ideal al întregii umanități.

Porunca a II-a: „Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ. Să nu te închini lor, nici să le slujești, că Eu, Domnul Dumnezeul Tău, sunt un Dumnezeu zelos, care pedepsesc pe copii pentru vina părinților ce Mă urăsc pe Mine, până la al treilea și al patrulea neam. Și Mă milostivesc până la al miilea neam către cei ce Mă iubesc și păzesc poruncile Mele (Ieșirea 20, 4-6).

Această poruncă are în vedere modul în care noi trebuie să-l cinstim pe Dumnezeu și să ni-l „reprezentăm" în relația Sa cu creația.

Cu alte cuvinte, porunca interzice orice formă de idolatrie din conștiința religioasă. În contextul istoric respectiv, forme idolatrie cea mai răspândită era reprezentarea „materialistă" a lui Dumnezeu și identificarea Sa cu persoanele sau lucrurile acestei lumi. Cei care au avut o atitudine deosebit de fermă împotriva acestei forme de idolatrie au fost profeții. Isaia, spre exemplu, în capitolul 46 al cărții sale, scria: „Idolii cad, se prăbușesc laolaltă, nu pot să izbăvească pe cei care îi poartă; ei înșiși sunt duși în robie (…). Ei scot aurul din pungile lor și argintul în cântar îl cântăresc; plătesc un argintar ca să le facă un chip cu Dumnezeu, apoi se închină lui și îl cinstesc (…). El nu răspunde celui care strigă către el și din primejdii nu-i scapă" (Isaia 46, 2, 6-8).

În contextul Noului Testament această poruncă, asemenea primei porunci, nu și-a pierdut valabilitatea, însă a dobândit noi semnificații prin faptul că Logosul sau Fiul lui Dumnezeu, care a dat lui Moise cele 10 porunci, înainte de întrupare, prin actul întrupării a devenit Fiul Omului și ca atare „fața" sa umană poate fi acum reprezentată iconografic, fără ca icoana să devină un idol. Icoana devine un loc al prezenței harului lui Dumnezeu, un centru de iradiere spirituală absolut necesar pentru viața morală și spirituală a creștinului. Faptul că icoana nu este un idol, iar cinstirea ei nu este idolatrie se poate constata chiar din textele Vechiului Testament care pregăteau venirea Mântuitorului și actele Sale mântuitoare. De exemplu, în aceeași carte Ieșirea, în capitolul 25, Dumnezeu îi poruncește lui Moise: „Să faci doi heruvimi de aur (…). Să pui un heruvim la un capăt și un heruvim la celălalt capăt al capacului (chivotului Legii) (…). Acolo, între cei doi heruvimi de deasupra chivotului Legii, Mă voi descoperi ție" (Ieșirea 25, 18-22).

Comentatorii spun că acest text este unul profetic și mesianic întrucât anticipează mormântul gol al Mântuitorului din dimineața Învierii, când Maria Magdalena a văzut „doi îngeri în veșminte albe șezând, unul către cap și altul către picioare, unde zăcuse trupul lui Iisus" (Ioan 20, 12).

Am spus mai sus, că această poruncă interzice orice formă de idolatrie, adică orice substituire a prezenței lui Dumnezeu cel adevărat cu falsa prezență a unui idol. În epoca modernă există

forme de idolatrie mult mai subtile, de care uneori nici nu suntem conștienți pentru că fac parte din viața noastră de zi cu zi: pornografia și pansexualismul, stimulate prin mass-media, dorința de putere, lăcomia, desfrânarea, dorința de parvenire etc. Toate acestea iau locul prezenței lui Dumnezeu în sufletele multora dintre noi. Dumnezeu este exilat astfel din viața noastră concretă și căutat doar în momentele dificile, când toate certitudinile noastre se clatină sub povara suferinței sau a experiențelor limită, cum ar fi perspectiva implacabilă a morții.

Pentru a preîntâmpina această situație disperată, porunca precizează că Dumnezeul lui Israel este un Dumnezeu „zelos" sau după unele traduceri „gelos". În sensul limbii ebraice, a fi gelos înseamnă a pretinde o atenție și o cinstire exclusivă din partea celui pe care cineva îl iubește. Lui Dumnezeu i se cuvine, deci, o iubire exclusivă, nu pentru că este „egoist" și „posesiv", ci pentru că prin această iubire omul devine cu adevărat om. Pedeapsa de care vorbește în continuare porunca nu este altceva decât o altă formă de manifestare a iubirii lui Dumnezeu față de om. Ea este expresia dreptății care trebuie să restaureze adevărata slujire și cinstire ce se cuvine lui Dumnezeu. De aceea are un carcater temporar, „până la al treilea sau al patrulea neam". Nelimitată, însă, este milostivirea lui Dumnezeu, care se revarsă „până la al miilea neam".

Trebuie să înțelegem corect această pedeapsă colectivă de care vorbește porunca. Ea presupune și o responsabilitate colectivă care nu exclude, însă, responsabilitatea personală. Acest lucru l-a subliniat, în mod deosebit, profetul Iezechiel în capitolul 18 al cărții sale: „Sufletul care păcătuiește va muri. Fiul nu va purta nedreptatea tatălui și tatăl nu va purta nedreptatea fiului. Celui drept i se va socoti dreptatea sa, iar celui rău, răutatea sa. Dar dacă cel rău se întoarce de la nelegiuirile sale pe care le-a făcut și păzește toate legile Mele și face ceea ce e bun și drept el va trăi și nu va muri" (Iez. 18, 20-21).

Aceste cuvinte exprimă clar ideea că fiecare este răspunzător de păcatele sale, însă această răspundere este de ordin moral. Păcatele au însă consecințe nu doar pe planul vieții morale, ci chiar și pe planul vieții fizice și despre aceste consecințe vorbește tot profetul

Iezechiel în același capitol: „Părinții mănâncă aguridă, iar copiilor li se sterpezesc dinții” (v. 2). Deci fiecare generație moștenește de la generația anterioară anumite tare ereditare, înclinații și tendințe spre rău, ca urmări ale păcatelor. Aceste urmări pot fi estompate, conform cuvintelor aceluiași profet: „dacă cel rău se întoarce de la răutatea lui”, adică dacă fiecare generație nu mai repetă păcatele generațiilor anterioare.

Porunca a III-a: „Să nu iei numele Domnului, Dumnezeului tău în deșert, că Domnul nu va lăsa nepedepsit pe cel ce va lua în deșert Numele Lui” (Ieșirea 20,7).

Porunca aceasta subliniază faptul că Dumnezeul lui Israel este un Dumnezeu personal și nu o „putere” impersonală. El are un nume și acest nume este „Sfânt”. În contextul ebraic invocarea numelui înseamnă invocarea prezenței persoanei ce îl poartă. De aceea, invocarea numelui lui Dumnezeu trebuie făcută cu toată cinstirea cuvenită. Comentatorii acestei porunci, în marea lor majoritate, consideră că ea se referă la invocarea numelui lui Dumnezeu în situații speciale, cum ar fi votul sau jurământul. Cu alte cuvinte un vot nerespectat sau un jurământ fals sunt acte foarte grave prin care se ia în „deșert” numele lui Dumnezeu. Evident că această poruncă se poate extinde la orice atitudine sau orice cuvânt care face abstracție de sentimentul prezenței lui Dumnezeu în viața noastră concretă.

Porunca a IV-a: „Adu-ți aminte de ziua odihnei ca să o sfințești. Lucrează șase zile și-ți fă în acelea toate trebuințele tale. Iar ziua a 7-a este odihna Domnului Dumnezeului tău; să nu faci în acea zi nici un lucru: nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici orice dobitoc al tău, nici străinul care rămâne la tine. Că în șase zile a făcut Domnul cerul și pământul și toate cele ce sunt într-însele. De aceea a binecuvântat Domnul ziua a 7-a și a sfințit-o” (Ieșirea 20, 8-11).

Porunca aceasta are în vedere modul în care omul trebuie să folosească timpul pentru împlinirea vocației sale. Timpul, în Sfânta Scriptură, nu este doar o categorie filosofică, ci o realitate ce ține de existența creată și de comuniunea sa cu Dumnezeu. De aceea timpul

are și o dimensiune liturgică. În contextul acestei porunci ea se exprimă prin cuvintele: „adu-ți aminte".

Dintre toate ființele sensibile, doar omul este cel care își aduce aminte și este invitat să-și aducă aminte de „ziua odihnei Domnului". În această zi lucrarea sa umană trebuie să înceteze, dar nu pentru a „trândăvi", ci pentru a se „odihni" în Dumnezeu, așa cum Dumnezeu, în ziua a șaptea a genezei, s-a odihnit în sufletul omului și a „binecuvântat" și a „sfințit" ziua a 7-a, adică a unit întreaga creație cu Sine.

Trebuie să precizăm în acest context și faptul că porunca cinstirii zilei de odihnă, care ne amintește de întâia creație a lumii și de finalitatea ei, nu intră în contradicție și nu exclude cinstirea de către noi creștinii a duminicii, ca „zi a Domnului", care s-a „odihnit" în mormânt în a 7-a zi și a înviat în „prima" zi a săptămânii. Învierea este, în viziunea teologiei patristice, a doua creație a lumii, adică restaurarea ei în comuniune cu Dumnezeu. De aceea creștinul nu-și încheie, ci își începe săptămâna cu liturghia euharistică, din ziua de Duminică, pentru ca toate celelalte zile ale lucrării sale să fie „binecuvântate" și „sfințite".

Porunca a V-a: „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământul pe care Domnul ți-l va da ție" (Ieșirea 20, 12).

Porunca aceasta este prima din cele care sunt așezate pe a doua tablă a Legii și ea se referă la prima din datoriile noastre față de semeni. Primii „semeni" cu care intrăm în relații în această lume sunt, desigur, părinții și lor le datorăm cinstire, iubire, ascultare și recunoștință. Aceste virtuți trebuie să fie cultivate în sufletul fiecăruia încă din copilărie pentru ca mai târziu ele să se răsfrângă asupra tuturor relațiilor interumane. Porunca aceasta are în vedere nu doar cinstirea părinților care ne-au dat viață, ci și cea a părinților de ordin spiritual, care ne ajută să devenim cu adevărat oameni. Părinți de ordin spiritual sunt nașii față de finii lor, profesorii față de elevi și studenți, duhovnicii față de fiii duhovnicești. Lor li se cuvine cinstire, dar și ei trebuie să fie vrednici de aceasta. Acest aspect este prezent în mod împlinit în contextul poruncii și el presupune o mare

responsabilitate din partea părinților, care trebuie să înțeleagă corect paternitatea și maternitatea umană. Acestea sunt realități participative la paternitatea lui Dumnezeu-Tatăl, care se manifestă prin iubirea desăvârșită față de Dumnezeu-Fiul în Duhul Sfânt. Numai în măsura în care rămân realități participative, ele nu se transformă într-un paternalism și maternalism asupritor și, ca atare, se bucură de o cinstire liber consimțită. În momentul în care paternitatea și maternitatea umană rămân realități autonome, separate de paternitatea lui Dumnezeu, ele pot devia de la adevărata lor vocație și pot trezi atitudini ostile, așa cum se întâmplă de multe ori în epoca noastră modernă. De aceea, această poruncă este foarte actuală, într-un context în care auzim diverse voci care spun că societatea modernă este o societate fără părinți.

Porunca a VI-a: „Să nu ucizi" (Ieșirea 20, 13).

Viața este cel mai frumos dar primit de la Dumnezeu, izvorul și temeiul tuturor celorlalte bunuri existențiale. De aceea porunca aceasta interzice uciderea, adică ridicarea vieții aproapelui, dar și curmarea vieții proprii, adică sinuciderea. Dacă viața umană se circumscrie unei iconomii a darurilor lui Dumnezeu, atunci cine respectă darul, adică viața, respectă și cinstește pe Dumnezeu, Dăruitorul vieții. De aceea Sfânta Scriptură consideră uciderea păcat strigător la cer (Gen. 4, 10).

Într-un sens mai larg, această poruncă are în vedere nu doar uciderea fizică, ci și uciderea spirituală, de care vorbește Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan în prima sa epistolă: „cel ce urăște pe fratele său este ucigător de oameni" (I Ioan 3, 15). Mântuitorul Însuși vorbește de acest sens spiritual al poruncii în predica de pe munte: „Oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă; și cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului" (Mt. 5, 22). În acest text Mântuitorul ne atrage atenția asupra cauzei uciderii care este în lăuntrul și nu în afara noastră. De aceea, în versetul următor El insistă asupra responsabilității personale, în cazul unui conflict cu semenii: „Dacă îți aduci darul la altar, și acolo îți aduci aminte că fratele tău are ceva împotriva ta,

lasă-ți darul tău acolo înaintea altarului, și du-te întâi de te împacă cu fratele tău, apoi vino și adu-ți darul" (Mt. 5, 23-24).

Deci cauza încălcării acestei porunci este, în primul rând, de ordin spiritual și se identifică cu pierderea lipsei de respect pentru viață ca dar al lui Dumnezeu și cu lipsa de respect față de semeni, care poartă chipul lui Dumnezeu.

În contextul actual, porunca aceasta se extinde și asupra unor forme de ucidere sau sinucidere foarte subtile, care țin, de consumul de droguri și de alcool, de intervenții genetice asupra regnului vegetal și animal, care atentează la sănătatea oamenilor, la tehnicile de clonare și modificări genetice a embrionului uman, la mesajele subliminale manipulative etc. Demascarea acestor forme subtile prin care se „ucide" viața fizică sau spirituală a multor oameni constituie un mod corect de a respecta această poruncă și de a contribui la transfigurarea vieții noastre prezente în lumina vieții eterne în Împărăția lui Dumnezeu, care este „pace și bucurie" în Duhul Sfânt „Dătătorul de viață".

Porunca a VII-a: „Să nu fii desfrânat" (Ieșirea 20, 14).

În general, atunci când se vorbește de această poruncă ea este legată în primul rând de desfrânarea trupului și de adulter. Sfântul Apostol Pavel, în Epistola I către Corinteni, precizează faptul că „orice alt păcat, pe care îl face omul, este un păcat săvârșit afară de trup, dar cine face desfrânare păcătuiește în însuși trupul său" (I Cor. 6, 18). Urmările acestui păcat sunt deosebit de grave și de aceea este considerat, în morala creștină, un păcat de moarte.

În predica de pe munte Mântuitorul ne atrage atenția că această poruncă nu trebuie redusă doar la desfrânarea trupului. Desfrânarea minții este un păcat la fel de grav și aceasta determină, de fapt, desfrânarea trupului. „Ați auzit că s-a zis celor de demult: «Să nu săvârșești adulter». Eu însă vă spun vouă: Că oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea, în inima lui" (Mt. 5, 27-28).

Deci porunca aceasta, din perspectiva Noului Testament, are în vedere, în primul rând, disciplinarea minții și a inimii, a gândurilor și dorințelor, a reprezentărilor noastre despre trup și valoarea lui spirituală. Evident că în contextul actual această disciplină spirituală

este greu de realizat datorită bombardamentului informațional și publicitar care promovează tot felul de imagini pornografice, care încurajează erotismul exagerat și nevrozează, mai ales, pe tinerii necăsătoriți. În aceste condiții se impune o responsabilitate mai mare din partea părinților și educatorilor creștini pentru a forma o atitudine corectă și responsabilă a tinerilor față de viața de familie și față de propriul lor trup.

Porunca a VIII-a: „Să nu furi" (Ieșirea 20, 15).

Porunca aceasta interzice însușirea în mod nedrept a bunurilor care aparțin altora. Dumnezeu recunoaște dreptul la proprietate fiecărui om care a dobândit bunuri materiale pe o cale cinstită și prin muncă statornică. Acest drept trebuie recunoscut și respectat și de noi oamenii. Educația în spiritul acestui drept este absolut necesară pentru toți membrii unei comunități și cu atât mai mult pentru orice comunitate creștină. De aceea, Sfântul Apostol Pavel îndemna pe efeseni astfel: „Cel ce fură să nu mai fure, ci mai vârtos să se ostenească lucrând cu mâinile sale lucrul cel bun, ca să aibă să dea și celui ce are nevoie" (Ef. 4, 28). Observăm că Sfântul Pavel așază aici în contrast furtul cu munca. Un om nu trebuie să fure, ci să muncească și din munca lui cinstită să facă milostenie. Aceasta înseamnă că milostenia făcută din bunurile furate nu are valoare morală și ca atare nu trebuie acceptată.

Furtul pe care-l interzice această poruncă nu trebuie însă limitat la bunurile materiale, ci el trebuie extins și la valorile spirituale cum ar fi: timpul, reputația, libertatea, proprietatea intelectuală etc. De asemenea, furtul nu este doar individual, ci și colectiv: un grup sau o comunitate de interese poate deposeda pe alt grup sau comunitate, un popor poate deposeda uneori, prin furt, alte popoare. În contextul actual al globalizării informaționale și economice, porunca „să nu furi" și garantarea juridică a proprietății devin imperative din ce în ce mai stringente, însă respectarea lor va fi din ce în ce mai dificilă datorită procesului de secularizare care face ca oamenii să trăiască și să acționeze „ca și cum Dumnezeu nu ar exista".

Porunca a IX-a: „Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău" (Ieșirea 20, 16).

Minciuna sub toate formele ei, de la minciuna cu premeditare și până la minciuna diplomatică, o întâlnim în orice clasă socială. Dacă prima este condamnată, cea din urmă este, de cele mai multe ori, justificată și considerată un mijloc necesar pentru a aplana sau a depăși anumite situații neplăcute. O minciună, însă, sub orice formă ar fi ea, este o tăgăduire a adevărului, o prezentare a lucrurilor altfel de cum sunt ele în realitate. De aceea, porunca enunțată mai sus interzice minciuna ca act ce se opune adevărului și, mai ales, mărturia mincinoasă împotriva aproapelui. Nu minciuna, ci adevărul trebuie să fie izvorul și temeiul oricărui efort uman demn de respect. Cel care iubește adevărul va demasca și va evita orice minciună care lezează demnitatea aproapelui. Aceasta trebuie să fie recunoscută și apărată ca și propria noastră demnitate, mai ales atunci când este pusă sub semnul întrebării, datorită unor mărturii mincinoase.

Porunca a X-a: „Să nu dorești casa aproapelui tău, să nu dorești femeia aproapelui tău, nici ogorul lui, nici sluga lui, nici slujnica lui, nici boul lui, nici asinul lui, și nici unul din dobitoacele lui și nimic din câte are aproapele tău" (Ieșirea 20, 17).

Porunca aceasta, ca și porunca a 8-a, se referă la atitudinea noastră față de aproapele și tot ceea ce constituie „casa" și universul său existențial. Însă, spre deosebire de toate celelalte nouă porunci și ca o sinteză a lor, această ultimă poruncă sancționează poftele și dorințele noastre păcătoase care afectează profund armonia și comuniunea interumană. În Epistola către Romani, Sfântul Apostol Pavel mărturisește un lucru semnificativ: „eu n-am cunoscut păcatul decât prin Lege. Căci n-aș fi știut pofta, dacă legea n-ar fi zis: Să nu poftești" (Rom. 7, 7). Deci Sfântul Pavel așază pofta la rădăcina păcatului. Pofta nu se identifică cu furtul. Ea este o realitate lăuntrică ce pune stăpânire asupra minții și a inimii și determină, apoi, toate acțiunile exterioare. De aceea, porunca aceasta ne descoperă dimensiunea spirituală a întregii Legi a Vechiului Testament, dimensiune pe care au ignorat-o fariseii, au afirmat-o profeții și a desăvârșit-o Mântuitorul Iisus Hristos.

În Evanghelia după Matei citim următoarele cuvinte: „Din inimă ies: gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtișaguri, mărturii mincinoase, hule. Acestea sunt care întinează pe om" (Mt. 15, 19-20). De aceea, în relațiile interumane Mântuitorul accentuează în mod deosebit sinceritatea, onestitatea și curăția inimii. Păstrarea unei inimi curate este, însă, destul de greu de realizat și ea presupune discernământ spiritual și uneori chiar distanțarea de cei care nu se străduie să trăiască după rânduiala lui Dumnezeu. Acest lucru îl spunea Sfântul Apostol Pavel ucenicului său Timotei: „În zilele din urmă…, vor fi oameni iubitori de sine, iubitori de arginți, lăudăroși, trufași, hulitori, neascultători de părinți, nemulțumitori, fără cucernicie, lipsiți de dragoste, neînduplecați, clevetitori, neînfrânați, cruzi, neiubitori de bine, trădători, necuviincioși, îngâmfați, iubitori de desfătări mai mult decât iubitori de Dumnezeu, având înfățișarea adevăratei credințe, dar tăgăduind puterea ei. Depărtează-te de aceștia" (II Tim. 2-5).

IV.2. Fericirile – sinteza legii morale pozitive a celui de-al doilea Testament

Decalogul sau cele zece porunci au fost date pe Muntele Sinai tot de Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu înainte de întruparea Sa și în vederea Întrupării. După Întrupare, El a mărturisit că nu a venit să strice Legea și Profeții, ci să le împlinească (Mt. 5, 17). De aceea, Mântuitorul Însuși a reinterpretat cele zece porunci în predica de pe Muntele Măslinilor (Mt. cap. 5) în rugăciunea sacerdotală și în cuvântul rostit la Cina cea de Taină (Ioan 13 și 17). Majoritatea comentatorilor consideră, totuși, că cele nouă fericiri rostite în predica de pe munte constituie sinteza legii morale a celui de-al doilea Testament, deoarece ele cuprind, în enunțurile lor, virtuțile fundamentale ale vieții creștine.

Analizând conceptul de lege și atribuindu-i mai mult un sens juridic, unii moraliști, mai ales protestanți, au contestat caracterul de lege al celui de-al doilea Testament. Ei consideră că în viața creștină suntem eliberați de jugul legii prin iubirea și jertfa Mântuitorului și de aceea trebuie să fim inspirați numai de această iubire. Pentru a-i

aduce pe cei neconvertiți la credința creștină trebuie să le fie vestită iubirea lui Hristos, nu legea de pe Muntele Sinai. Această părere a fost împărtășită și este împărtășită de unii teologi de orientare pietistă, însă contextul Evangheliei, ca și conținutul întregii Sfintei Scripturi, nu confirmă ipoteza unei opoziții totale între Lege și Evanghelie, ci doar o distincție clară, prin care se subliniază etapele necesare creșterii și maturizării spirituale a conștiinței umane, pentru a înțelege scopul ultim al Legii, care este Evanghelia. Aceasta însă nu este „fără de lege", ci este o lege nouă, a duhului, a harului și a libertății (Ioan 17, 11-23; Mt. 28, 19-20). În acest sens Mântuitorul Însuși a fost profețit de profetul Isaia ca un Legiuitor (38, 20). El a recunoscut și întărit în mod expres exigențele esențiale ale Decalogului, mai ales iubirea și sfințenia. De aici vedem că Mântuitorul nu a cerut desființarea legii, ci interiorizarea ei. De aceea legea celui de-al doilea Testament nu este expusă, din punct de vedere formal, sub forma unor porunci exprese, sau a unui cod sistematic de morală, ci sub forma unor îndemnuri care respectă în mod deplin libertatea și responsabilitatea fiecăruia. Sinteza acestor îndemnuri se află, așa cum am mai spus, în cele nouă fericiri pe care Sfântul Ioan Gură de Aur le aseamănă cu Decalogul.

IV.2.1. Interpretarea Fericirilor

Cele 9 fericiri sunt prezentate de Evanghelia după Matei 5, 1-12. Din perspectiva limbii ebraice, cuvântul fericire (*Asher*) se identifică cu regăsirea dimensiunii ontologice a existenței umane. Puterea iubirii este prezentă în acest cuvânt *Asher* prin litera *Shin*, așa cum este prezentă și în cuvântul *Basar*, „carnea" ontologică a Omului. Numai atunci când iubirea lui Dumnezeu este prezentă în Om, el este ajutat și îndrumat să meargă spre fericire. Fericirea se identifică, astfel, cu creșterea și desăvârșirea Omului în comuniunea sa cu Dumnezeu. Acest sens al noțiunii de fericire este anticipat deja în Psalmi: „Fericit bărbatul, care n-a umblat în sfatul necredincioșilor și în calea păcătoșilor nu a stat și pe scaunul hulitorilor n-a șezut; ci în legea Domnului e voia Lui și la legea Lui va cugeta ziua și noaptea. Și va fi ca un pom răsădit lângă izvoarele apelor, care rodul său va da la vremea sa" (Ps. 1, 1-3).

Omul care respectă „legea Domnului", vrea să spună psalmistul, este ca un „Pom" al cunoașterii „binelui și răului", răsădit de Dumnezeu lângă „izvoarele" apelor originare peste care se revarsă harul Duhului Sfânt (Gen. 1, 2). Pentru ca să trăiască în mod real această condiție, Omul trebuie să treacă prin experiența spirituală și existențială a celor nouă fericiri. Ele ar putea fi definite ca trepte ontologice spre Împărăția lui Dumnezeu, iar predica de pe munte a Mântuitorului ar putea fi numită, în ansamblul ei, o cântare a treptelor spre iubirea lui Dumnezeu. Fiecare fericire nu este un dat ontologic, ci o etapă spirituală și o stare de conștiință la care Omul poate să ajungă printr-un efort de voință, ajutat de harul lui Dumnezeu.

1) Fericiți cei săraci cu duhul că a lor este Împărăția cerurilor.

Aceasta este prima etapă sau prima treaptă în călătoria Omului spre iubirea lui Dumnezeu. Pentru a-i cunoaște semnificația sa profundă, trebuie să precizăm semnificația cuvintelor cheie ce o compun: Sărăcia cu duhul și Împărăția cerurilor.

Sărăcia cu duhul se identifică, într-o anumită măsură, cu virtutea smereniei. Ea presupune o atenție spirituală deosebită prin care centrul de referință al existenței noastre se circumscrie comuniunii intime cu Dumnezeu. Omul cu adevărat smerit sau sărac cu duhul trăiește sentimentul că tot ce are sau „posedă" în această lume este un dar al lui Dumnezeu. De aceea el nu se atașează în mod definitiv de această lume și de tot ce cuprinde ea; mai mult, el nu se atașează definitiv nici de propriul său „avut" intelectual, spiritual sau moral. Omul sărac cu duhul este disponibil să renunțe la tot ce „are" pentru a păstra iubirea Creatorului. Evident că disponibilitatea de a renunța la bunurile acestei lumi reprezintă o stare spirituală, așa cum am afirmat mai sus, și ea nu presupune o renunțare sau separare concretă de această lume, atâta timp cât încă ne este dată puterea de a trăi și a lucra în ea. Mântuitorul însuși, prin atitudinea sa, ne arată că toate bunurile acestei lumi pot fi, și trebuie să fie, păstrate și „multiplicate" prin efortul nostru creator, însă prezența lor nu trebuie să creeze o dependență afectivă absolută față de ele. Pentru a evita această dependență și a deveni sărac cu duhul fiecare trebuie să ne confruntăm la un moment dat cu semificația propriei noastre „avuții".

La prima impresie „avuția" noastră, ce face parte din această lume, este destul de consistentă. Bunurile noastre materiale sau spirituale, prietenii, părinții sau copiii noștri sunt realități care ne marchează existența într-un mod unic. Dar totuși ce se întâmplă cu ansamblul trăirilor ce se nasc din relația cu ele. La un moment dat ne putem da seama că toate aceste trăiri se retrag în amintire, Toate aspirațiile, toate emoțiile puternice, toate bucuriile sau suferințele noastre devin amintiri, așezate în adâncul conștiinței. Și pentru ca ele să nu fie orientate, în final, spre „moarte", Mântuitorul ne invită, prin această primă fericire, să ne asumăm virtutea „sărăciei cu duhul", adică să ne îmbogățim în Dumnezeu. Cineva ar putea fi bogat sau sărac din punct de vedere economic. Din punct de vedere spiritual acest lucru este mai puțin important. Ceea ce contează este atitudinea lăuntrică față de bogăție sau sărăcie. Această atitudine nu poate fi decât una chenotică, avându-și izvorul în kenoza Fiului lui Dumnezeu, care, din iubire pentru Om, a devenit „sărac". Asumându-și această condiție El a așezat ca și criteriu axiologic al fericirii umane ascultarea și iubirea față de Tatăl, virtuți care exprimă, în mod profund, sărăcia cu duhul. Sărăcia cu duhul îl îmbogățește, de fapt, pe Om și-l ajută să devină cu adevărat liber întrucât îl eliberează de ceea ce este trecător și-l ajută să descopere ceea ce este netrecător în ființele și lucrurile acestei lumi. Omul sărac cu duhul își descoperă, de asemenea, adevărata sa identitate și vocație în mijlocul lumii. El își răstignește „eul" său psihologic și, prin aceasta, el se apropie de Împărăția lui Dumnezeu prezentă în El. Deci sărăcia cu duhul se identifică cu „lepădarea de sine" și intrarea în comuniune cu Cel care a „sărăcit" pentru ca noi să ne „îmbogățim" întru El. „Lepădarea de sine" nu este o lucrare ușoară. Ea se „consumă" într-un foc mistuitor al lăcrimării noastre ființiale și, de aceea, a doua fericire rostită de Mântuitorul are în vedere această realitate.

2) Fericiți cei ce plâng că aceia se vor mângâia (Mt. 5, 4).

Plânsul este, de cele mai multe ori, expresia suferinței, însă el poate fi și expresia bucuriei. Oamenii lăcrimează și în momente de suferință, dar și în momente de bucurie. Mântuitorul Iisus Hristos nu

face, însă, niciodată elogiul suferinței, pentru că aceasta nu are statut ontologic în existența umană. Suferința este un accident care trebuie asumat și depășit, cu speranța în bucuria finală. De aceea, textele biblice care vorbesc despre crearea omului și despre viața sa ontologică nu folosesc cuvântul suferință. Cu toate acestea, pentru a ajunge la asemănare cu Dumnezeu, Omul trebuie să treacă prin etape succesive, prin morți și învieri „ontologice". Acestea ar fi fost oare dureroase? Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că nu ar fi fost dureroase, dar „plânsul" și „lacrimile" ontologice l-ar fi însoțit totuși pe om. În această a doua fericire Mântuitorul vorbește, cu siguranță, despre aceste lacrimi ontologice, dar credem că ele implică și lacrimile noastre psihologice și lacrimile care țâșnesc din privirea curată a sfinților, după ce au trecut prin experiența profundă a pocăinței. Ei cunosc lacrimile iubirii curate, dar și lacrimile suferinței care apar din cauza păcatului, separării și morții față de Dumnezeu. Cunoscând această situație existențială a Omului individual sau a Omului colectiv, Mântuitorul promite celor care „plâng", celor cutreierați de aceste lacrimi, mângâiere. Această mângâiere nu este o simplă consolare psihologică deoarece o lacrimă – Dem'a (*Dalet-Mem-'Ayin*) în ebraică este sângele (*Dam*) „ochiului" – litera 'Aiyn. Lacrimile sunt o „hemoragie" purificatoare a privirii și, ca atare, sunt izvoare ale cunoașterii spirituale. Cel care experiază această cale de cunoaștere devine o ființă „blândă", o ființă a cărei prezență pacifică pe cei care se află pe aceeași cale spre Împărăția lui Dumnezeu. A treia fericire se referă tocmai la această calitate care nu se poate dobândi decât prin experiența lacrimilor.

3) Fericiți cei blânzi că aceia vor moșteni pământul (Mt. 5, 5).

La prima lectură suntem tentați să credem că este vorba de „pământul" exterior pe care noi îl locuim. În realitate este vorba de „pământul" lăuntric care, odată purificat prin lacrimi, devine capabil să participe la lumina harului lui Dumnezeu.

Blândețea de care vorbește această fericire este un rod al lacrimilor purificatoare, dar și al sărăciei cu duhul sau al smereniei de care vorbește prima fericire. Omul care ajunge la blândețea onto-

logică moștenește pământul său lăuntric, deoarece trăiește în smerenie cu duhul și în orizontul darurilor lui Dumnezeu. El se află, astfel, pe calea cea strâmtă a Împărăției, întrucât a depășit violența și a dobândit blândețea, virtutea fundamentală a celui sărac cu duhul și a cărui ființă este cutreierată de lacrimile pocăinței. Blândețea, în acest caz, se identifică de fapt cu rigoarea spirituală și cu setea de dreptate dumnezeiască la care se referă fericirea a 4-a.

4) Fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate că aceia se vor sătura (Mt. 5, 6).

Dreptatea la care se referă această fericire este, desigur, dreptatea lui Dumnezeu ce reprezintă măsura oricărui lucru. Ea așază limitele necesare oricărei creșteri spirituale. Pătrunderea în orizontul acestei dreptăți presupune depășirea conceptelor noastre limitate despre dreptate și dobândirea „blândeții" ontologice. Cei care însetează după această dreptate vor fi săturați pentru că ea este expresia legilor ontologice legate de Logosul și Cuvântul lui Dumnezeu care le întemeiază. El a mărturisit că a venit în lume să aducă „Sabia" cu două tăișuri, unul al dreptății și altul al bunătății și milostivirii. Cei care însetează mereu de dreptatea lui Dumnezeu dobândesc, prin aceasta, virtutea milosteniei.

5) Fericiți cei milostivi că aceia se vor milui (Mt. 5, 7).

Aceasta înseamnă că dreptatea lui Dumnezeu nu este una juridică, ci o altă expresie a iubirii Sale și ea se manifestă în mod esențial prin puterea iertării. Din momentul căderii lui Adam, Dumnezeu îl iartă și-i pregătește mântuirea. Evanghelia fiului risipitor este arhetipul iertării, adică al milostivirii lui Dumnezeu față de Om. Ea ne arată că orice om care-și revine în sine și se întoarce la devenirea sa ontologică experiază milostivirea lui Dumnezeu și, întru ea, experiază propria sa înviere din moartea păcatului. Atunci el devine la rândul său milostiv. Omul care nu experiază milostivirea lui Dumnezeu față de el, rămâne prizonierul propriului său „eu", care în relațiile interumane este destul de vulnerabil. Omul cu adevărat milostiv este cel care nu reduce milostenia doar la dimensiunea sa afectivă, psihologică, ci o circumscrie în orizontul dreptății

și milostivirii lui Dumnezeu. Dreptatea fără milostivire conduce la împietrirea inimii, iar milostivirea fără dreptate riscă să fie nerodnică și câteodată lașă, mai ales atunci când este amenințată de frică. A fi milostiv față de altul înseamnă, așadar, a-l ajuta să-și ducă singur crucea existenței sale. De aceea arhetipul milostivirii umane este Simon Cirineanul.

Milostivirea față de altul este virtutea care purifică inima de orice ură sau răutate și o face transparentă pentru vederea lui Dumnezeu. De aceea următoarea fericire de care vorbește Mântuitorul este curăția inimii.

6) Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu (Mt. 5, 8).

În limbajul biblic inima reprezintă centrul ontologic al Omului în care se sălășluiește harul Duhului Sfânt. Atunci când este „curată", nu în sens biologic, ci în sens ontologic, inima „vede" pentru că a devenit „lumină". Ea „vede" pentru că este „văzută" de Dumnezeu. Într-un sens simbolic, inima curată se identifică cu „Sinaiul" lăuntric al Omului în care „Evreii văd glasul lui Dumnezeu", adică „văd" pe Dumnezeu-Cuvântul. Purificați prin experiența pustiului, hrăniți de Dumnezeu-Cuvântul cu mană și adăpați cu apa ce a „țâșnit" din Piatră, Evreii nu doar ascultă „Cuvântul", ci îl „văd" cu inima. Ea devine atunci „ochiul" ființei Omului, care îl „vede" pe Dumnezeu. Ajuns pe această treaptă spirituală, Omul devine făcător de pace și fiu al lui Dumnezeu, după cum ne sugerează fericirea a șaptea.

7) Fericiți făcătorii de pace că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema (Mt. 5, 9).

Conform acestei fericiri, Omul făcător de pace nu este cel care aplanează conflictele exterioare, ci cel care a dobândit pacea inimii sale prin „vederea" lui Dumnezeu. Acest Om renunță la propria sa „putere" pentru a se îmbrăca în Slava și Puterea lui Dumnezeu, care este non-violentă și făcătoare de pace. Există însă un text în Evanghelie care ne surprinde și în mintea unora el creează confuzii. Este textul din Evanghelia după Matei, cap. 10, v. 34, în care

Mântuitorul afirmă: „Nu socotiți că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci Sabie”. Evident că Mântuitorul face aici o distincție clară între pacea pe care noi încercăm să o instituim în lume, uneori prin metode agresive, și pacea care coboară de sus prin El, care este „Sabie” (YHWH). Este Sabia Duhului care rănește inima și o face să suspine după dreptatea lui Dumnezeu. Însă cei care caută dreptatea lui Dumnezeu în această lume, evident că vor fi persecutați. Acestora Dumnezeu le promite Împărăția Sa, așa cum reiese din fericirea care urmează.

8) Fericiți cei prigoniți pentru dreptate căci a lor este Împărăția cerurilor (Mt. 5, 10).

Celor prigoniți pentru dreptate le este permisă Împărăția cerurilor, promisiune făcută și celor săraci cu duhul. De aceea, dreptatea la care se referă această fericire se distinge de dreptatea la care se referă a patra fericire. Unul din personajele cele mai misterioase ale Sfintei Scripturi este Melchisedec „regele Dreptății” care a venit la Avraam, părintele întemeietor al lui Israel, și i-a adus ca daruri pâine și vin (Gen. 14, 18-20). Melchisedec este , în același timp, „rege al păcii” (Shalom) și aduce lui Avraam o cunună mai importantă decât cea a regalității și anume cununa sacerdotală, prin care Avraam, ca icoană a omului drept, redescoperă dimensiunea ontologică a dreptății, care face din ființa sa o „casă a lui Dumnezeu”. Întrucât Dumnezeu își găsește „casă” în sufletul Omului drept, îi promite acestuia Împărăția, însă drumul spre ea nu este ușor. Pretutindeni apar obstacolele existențiale, identificate aici cu prigoana, iar în următoarea fericire cu ocara și batjocura ce pot veni fie din „lăuntru”, fie din „afară”. Fericirea aceasta se referă, după unele interpretări, mai mult la obstacolele lăuntrice, la demonii interiori, care se pun în mișcare atunci când Omul este pe calea Împărăției. El se distanțează atunci de colectivismul gregar în care domnește individualismul și se apropie de profunzimea ontologică a „persoanei” în comuniune cu Dumnezeu.

Următoarea fericire, și ultima, ne arată că obstacolele lăuntrice, ce apar în calea Omului îmbunătățit, sunt dublate de obstacolele exterioare.

9) Fericiți veți fi când vă vor ocărî și vă vor prigoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minținд din pricina Mea (Mt. 5, 11).

Observăm că în această fericire, Mântuitorul face referire la Sine și atrage atenția că toți cei care-l vor mărturisi pe El în această lume ca Fiu al lui Dumnezeu vor fi persecutați, ignorați, marginalizați. Cu alte cuvinte, cine mărturisește că Hristos este Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii, nu poate să evite experiența Crucii. În această experiență, însă, Hristos este însoțitorul tainic, este Mirele și Stăpânul lăuntric a cărui prezență va ușura poverile existențiale și, în final, va transforma suferința în bucurie: „Bucurați-vă și vă veseliți că plata voastră multă este în ceruri" (Mt. 5, 12).

IV.2.2. Relația dintre Decalog și Fericiri

Așa cum am mai spus, Decalogul a fost un „pedagog spre Hristos" (Gal 3, 24). El a avut drept scop pregătirea morală și spirituală a umanității pentru primirea în sânul ei a Fiului lui Dumnezeu. Dar această pregătire nu s-a putut face fără consimțământul activ al poporului ales, fără răspunsul său pozitiv la chemarea lui Dumnezeu. Acest răspuns efectiv este definit în Levitic, a 3-a carte a Pentateuhului, ca „fidelitate față de Lege". Această lege dată de Dumnezeu poporului ales are deci o semnificație mult mai profundă decât noțiunea de lege obișnuită, care condiționează conviețuirea noastră socială și politică. Legea în sens biblic, așa cum am mai spus, este o manifestare a voinței lui Dumnezeu, un dar al harului și nu o legislație juridică cu o finalitate socială. Acest lucru se poate observa din cuvintele Mântuitorului rostite după cele nouă fericiri, în care este pusă în relație dialectică puterea constrângătoare a legii, cu puterea eliberatoare a harului și a libertății credinței. Evident că Mântuitorul nu a venit să strice Legea, prin care El S-a descoperit lui Moise și poporului Israel, însă prezența Sa concretă oferă o nouă perspectivă de interpretare a Legii: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: «Să nu ucizi» (…). Eu însă vă spun vouă: Oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă; și cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de pedeapsa sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului" (Mt. 5, 21-22).

Observăm din acest text că Mântuitorul nu desființează Legea, dar instituie un nou criteriu de interpretare a sa și anume criteriul iubirii. De aceea, Sfântul Pavel va spune că iubirea este „împlinirea Legii" (Rom. 13, 10). De aceea, Taina împărăției lui Dumnezeu nu este Legea, ci Iubirea revărsată în lume de Dumnezeu Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt.

Deci Iubirea, care exprimă Taina Împărăției lui Dumnezeu, numită și iubire evanghelică, nu se identifică cu un simplu sentiment uman, ci cu iubirea kenotică a lui Hristos față de Dumnezeu Tatăl, pe de o parte, și față de lume, pe de altă parte. Numai în acest caz, iubirea devine lege universală, așa cun transpare din cuvintele Mântuitorului: „Ați auzit că s-a zis: «Să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjitorul tău. Iar Eu vă zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru Cel din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni, și trimite ploaie peste cei drepți și peste cei nedrepți»" (Mt. 5, 43-45). Prin aceste cuvinte Mântuitorul atrage atenția că nimeni nu poate ajunge la taina Împărăției lui Dumnezeu dacă nu face efortul de a depăși natura sa individualistă, autoapărarea biologică și psihologică a eului în fața alterității lui Dumnezeu și a semenilor.

Depășirea egoismului, a egocentrismului și autosuficienței, susținute uneori chiar de respectarea Legii, așa cum vedem din atitudinea fariseilor, nu se poate realiza decât prin asumarea existențială a virtuților prezente în cele nouă fericiri. Acestea, la rândul lor, nu pot fi asumate în mod individualist, ci în comunitate, fiind susținute permanent de practica rugăciunii și a postului, după cum reiese din cuvintele cu care Mântuitorul își încheie predica de pe munte.

Așadar, Legea Primului Testament, sintetizată în Decalog, a fost o chemare adresată poporului Israel pentru ca el să primească și să poarte Numele lui Dumnezeu în istorie. În tradiția semitică, așa cum am mai amintit, numele reprezenta manifestarea unei alterități personale. Revelația numelui însemna o comuniune și o relație cu persoana care-și descoperă numele, o posibilitate de a face cunoștință cu

ființa sa. De aceea Moise, acceptând misiunea încredințată lui de Dumnezeu, i-a cerut Acestuia să-i descopere Numele (Exod 3, 13). Pentru celelalte popoare acest nume rămâne ascuns. Chiar și pentru Israel, Numele lui Dumnezeu nu era accesibil decât în limitele „legământului", a relației cu Dumnezeu. Acest legământ a fost concretizat în Lege.

Cel de-al doilea Testament afirmă însă că Hristos este sfârșitul Legii (Rom. 10, 4; Gal. 2, 16). De aceea tot Sfântul Apostol Pavel s-a opus celor care voiau să impună Legea mozaică păgânilor care îmbrățișau credința creștină. De fapt acest lucru a fost consfințit și de sinodul apostolic de la Ierusalim (Fapte 15, 10). Cu toate acestea noi nu putem să tragem concluzii pripite și să afirmăm că întreaga Lege a Primului Testament a fost înlăturată din viața creștină. Textele invocate mai sus se referă de fapt la greutatea și jugul Legii ceremoniale care prefigura jertfa lui Hristos, în Primul Testament. Dar această Lege nu mai este obligatorie în cel de-al doilea Testament pentru că Hristos este acum jertfă curată și în același timp jertfitorul care se duce pe Sine ca jertfă Tatălui. De aceea Hristos nu desființează Legea în totalitatea ei, ci o plinește (Mt. 5, 17). Nici Sfântul Apostol Pavel nu refuză Legea și caracterul său pedagogic: „Desființăm noi Legea prin credință? Nicidecum! Dimpotrivă întărim legea (Rom. 3, 31).

Pentru Sfântul Apostol Pavel, Legea este un însoțitor al omului căzut în păcat. Ea pune o limită între starea de cădere și starea de comuniune cu Dumnezeu. Ea definește și manifestă realitatea păcatului, eșecul omului incapabil de a trăi în comuniune cu Dumnezeu.

Existența Legii este deci expresia îndepărtării de Dumnezeu, dovadă că între om și Dumnezeu există un „zid despărțitor". Chiar dacă omul ar respecta întreaga Lege, zidul despărțitor nu se zdrobește, căci separarea, adică păcatul, nu constă doar în nerespectarea Legii, ci în îndepărtarea de Dumnezeu. Așa încât dacă nerespectarea Legii nu epuizează realitatea păcatului, respectarea Legii nu înseamnă înlăturarea lui. În acest sens Sfântul Apostol Pavel afirmă că omul nu se poate justifica prin faptele Legii. Nu se

poate deci îndreptăți înaintea lui Dumnezeu printr-o respectare formală a unor prescripții legale.

Hristos este sfârșitul Legii (Rom. 10, 4) și în același timp eliberatorul celor de sub Lege (Rom. 8, 2) pentru că el a înlăturat condiția existenței Legii, adică păcatul. El a distrus în trupul său divino-uman „zidul despărțitor" (Ef. 2, 14), distanța existențială care separă omul de Dumnezeu. Dar Legea nu este anulată, ci împlinită în iubire. Legea continuă să descopere omului starea de păcat în care se află (Rom. 7, 7-8). „Eu nu am cunoscut păcatul decât prin lege… Căci fără lege păcatul este mort". Totuși acum, în starea de har, recunoașterea păcatului nu mai este o dovadă a condamnării și a morții. Legea nu mai este un blestem, ci măsura însăși a împărtășirii noastre de iubirea lui Dumnezeu; Legea celui de-al doilea Testament descoperă iubirea „nebună" a lui Dumnezeu pentru om, care transfigurează încălcarea legii, făcând din ea o posibilitate de pocăință, de întoarcere la relația de iubire cu Dumnezeu, adică o posibilitate a vieții veșnice. Mântuirea omului, participarea sa la viața veșnică, nu este deci un fapt juridic, legalist, ci o participare la iubirea lui Dumnezeu care dăruiește viață. Problema pe care Sfântul Apostol Pavel a pus-o iudaizanților este o dilemă între conținutul ontologic al mântuirii și acceptarea sa juridică. Întrebarea fundamentală pentru el este: Cine dă viață celor morți, cine transfigurează existența noastră trecătoare, făcând din ea un ipostas al vieții veșnice: iubirea lui Dumnezeu sau Legea? Dacă este Legea, atunci „Hristos a murit în zadar" (Gal. 2, 21). Dacă este iubirea Sa, atunci viața și mântuirea sunt daruri ale libertății iubirii lui Hristos care ne eliberează de sub jugul Legii (Ef. 2, 5-10).

Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a dovedit că iubirea Sa este superioară Legii. „Noi avem Lege și după legea noastră trebuie să moară", au strigat iudeii lui Pilat. Prin aceste cuvinte, fără a cunoaște semnificația lor reală, iudeii au surprins sensul profund al jertfei lui Hristos. Conform Legii omul este supus morții, separării de viață: el trebuie să moară. Hristos s-a supus Legii și morții, dar prin aceasta el înserează Legea și moartea într-o nouă ordine a existenței: în iubirea care ipostaziază viața. Crucea lui Hristos este ultima consecință a

Legii, a blestemului și a morții, dar în același timp este sfârșitul Legii și depășirea ei. De aceea pentru un creștin Legea este iubirea răstignită a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care așteaptă în tăcere răspunsul omului.

CAPITOLUL V

Conștiința morală – principiul subiectiv al ordinii morale

Dacă legea morală reprezintă principiul obiectiv al ordinii morale, conștiința morală, de care ne vom ocupa în acest capitol, este principiul ei subiectiv. Etimologic, noțiunea de conștiință vine din limba latină de la prepoziția *cum* = cu și substantivul *scientia* = știință.

În limba română noțiunea de conștiință are două sensuri: unul psihologic și unul moral. De aceea putem vorbi de o conștiință psihologică sau fenomenală și de o conștiință morală.

V.1. Conștiința psihologică

Din perspectiva psihologică, conștiința reprezintă „suma de informații pe care le cuprinde psihicul, la un moment dat, și pe care spiritul (sau Eul) le ordonează sau se lasă ordonat de acestea”[70]. Deci conștiința psihologică ar fi sentimentul nemijlocit pe care cineva îl are despre ceea ce se petrece în forul său lăuntric, și, de asemenea, sentimentul că ceea ce se petrece în interiorul său îi aparține și constituie viața sa intimă. Psihanaliza, fidelă concepției freudiene despre psihic, face distincție între conștiința psihologică spontană și conștiința reflectată a Eului, care percepe fenomenele psihice, le evaluează și le organizează. Conștiința spontană este un dat primar, nediferențiat, o trăire spontană în care se află resorturile întregii vieți psihice. Conștiința reflectată apare atunci când Eul se dedublează, pentru a se analiza pe sine însuși, și ea a fost asemănată de psihologi cu o făclie care luminează doar o parte a vieții psihice și anume

[70] Cf. Enăchescu Constantin, *Tratat de psihanaliză și psihoterapie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1998, p. 131.

conștientul, lăsând în obscuritate mișcările profunde ale psihicului, activitatea sa inconștientă, spontană și instinctivă.

Așadar, prin conștiința psihologică, care este prima treaptă a conștiinței de sine, omul reflectează asupra trăirilor sale, pe care le raportează la Eul său personal. Atunci când între trăirile sau actele psihice și Eu nu există o legătură, atunci Eul nu are conștiința acelor acte și ca atare ele rămân acte inconștiente, adică instinctive, sau subconștiente, adică automate. Ceea ce caracterizează conștiința psihologică a omului este faptul că ea nu raportează actele psihice la un principiu obiectiv, cum ar fi legea morală, ci doar informează Eul despre stările și actele sale psihice.

Atunci când aceste acte sunt raportate la legea morală și evaluate ca atare avem de a face cu conștiința morală.

V.2. Conștiința morală

Conștiința morală nu se identifică cu conștiința psihologică, dar o presupune și o include pe aceasta. De asemenea, conștiința morală nu se identifică cu Eul personal, deoarece îl „obligă" moral pe acesta și îi judecă actele sale. Așa cum ne sugerează termenul latin *conscientia* și termenul grecesc συνείδησις, conștiința morală presupune o cunoaștere relațională sau o împreună cunoaștere, adică o cunoaștere a faptelor prin raportarea lor la un principiu obiectiv.

În Teologia Morală există o pluralitate de definiții ale conștiinței morale, însă ideea principală care unifică toate definițiile este aceea că prin conștiința morală omul își depășește sinele său egoist și-și evaluează faptele în funcție de un principiu superior – *legea morală* – care se manifestă în conștiința sa, o dată cu dobândirea conștiinței de sine.

În raport cu modul de desfășurare a unui act, de la simpla potențialitate până la fapta concretă, se pot constata trei momente obligatorii în care se manifestă conștiința morală: conștiința antecedentă sau anterioară unui act sau unei fapte, concomitentă cu ea și consecventă sau posterioară ei. În ipostaza antecedentă conștiința ne îndeamnă să săvârșim o faptă, dacă este în conformitate cu legea morală, sau ne îndeamnă să nu o săvârșim, dacă ea contravine legii.

În ipostaza concomitentă, conștiința morală este un martor al săvârșirii unei fapte, stimulând voința, dacă este o faptă bună, sau oprind-o dacă este un act rău. În ipostaza consecventă sau posterioară faptei, conștiința devine judecătorul faptei și în funcție de judecata ei omul trăiește un sentiment de mulțumire, dacă fapta este bună sau un sentiment de rușine, de regret și vinovăție dacă fapta este rea.

V.3. Conștiința morală și conștiința religioasă

Plecând de la etimologia cuvântului conștiință, apare următoarea întrebare: această „împreună cunoaștere" este mai întâi morală sau religioasă? Conștiința morală nu percepe vizibilul, pentru că acesta este perceput prin simțuri, nici adevărul ca idee pură, ci ea percepe faptele de ordin moral. Problema care se pune aici este acum dacă, în starea originară, conștiința este esențial morală sau religioasă. Cu alte cuvinte, are ca obiect nemijlocit binele sau pe Dumnezeu? Evident că acest lucru se reconsideră în cazul omului din starea originară, pentru că tensiunea dintre bine și rău este deja o consecință a căderii. Ontologic, binele este legat de Dumnezeu, răul este separare de el. În condițiile noastre este greu de spus dacă o conștiință morală și religioasă s-ar putea dezvolta fără educație. Prezența conștiinței morale se manifestă deja la copil prin rușine, frică, mulțumire, înainte ca un copil să fi fost învățat să gândească despre Dumnezeu. El cunoaște deja opoziția dintre bine și rău. Deci elementul originar al cunoașterii conștiinței este moral și nu religios. Experiența adultă confirmă acest lucru. La un adult conștiința morală poate continua chiar în absența faptului religios. Există un bine și există un rău care se opune unul altuia: iată fondul moral universal al cunoașterii morale despre care conștiința umană dă mărturie și care constituie punctul de plecare al activității morale indiferent cum este conceput acest bine sau acest rău. Conștiința nu descoperă omului care este binele și care este răul concret pentru că ea nu este cea care creează binele, dar atunci când binele și răul se realizează ea are capacitatea de a deosebi pe unul de altul. Spre exemplu disimularea, mânia, revolta, lăcomia sunt considerate rele înaintea conștiinței, în

timp ce iubirea, afecțiunea, tandrețea, ascultarea, recunoștința sunt considerate demne de apreciere.

Fără îndoială că această facultate critică a binelui și a răului rămâne, la un mare număr de oameni, foarte rudimentară și puțin sensibilă. Nuanțele morale scapă celor mai mulți, însă este foarte important ca fiecare să cunoască și manifestările concrete ale binelui și ale răului. Altfel cunoașterea și opoziția abstractă dintre bine și rău nu ar avea nici o consecință practică.

Cei care nu cunosc manifestările concrete ale binelui și ale răului, identifică de obicei binele cu frumosul, utilul sau plăcutul.

V.4. Conștiința morală în Sfânta Scriptură

Sfânta Scriptură a Primului Testament vorbește de existența conștiinței morale, dar fără să aibă un cuvânt special pentru definirea ei. Existența ei, ca dat constitutiv pentru ființa omului, se poate constata implicit din porunca dată primilor oameni de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și răului. Primii oameni aveau capacitatea de a cunoaște binele și de a rămâne în orizontul binelui suprem care este comuniunea cu Dumnezeu.

Textul biblic exprimă metaforic acest lucru: erau goi și nu se rușinau. Conștiința morală nu-i mustra pentru că nu cunoscuseră încă răul și nu-l săvârșiseră în mod concret. Adică erau goi de sinele egoist, dar plini de prezența harului lui Dumnezeu.

În momentul în care această prezență nu mai este recunoscută începe dezordinea, și astfel cunoașterea binelui se amestecă cu cunoașterea răului. Și în acest moment conștiința morală își arată lucrarea sa mustrându-l pe Adam. Auzind glasul lui Dumnezeu, el se ascunde și nu are curajul responsabilității actelor sale. Același lucru se poate observa și la Cain care-l ucide pe fratele său Abel. Conștiința îl acuză îngrozitor: „Pedeapsa mea este mai mare decât aș putea-o purta. De mă izgonești acum din pământul acesta, mă voi ascunde de la fața Ta și voi fi zbuciumat și fugar pe pământ…” (Fac. 4, 13 și 14). Deci Cain simte în conștiința lui că vinovăția lui este mare și nu mai speră să fie iertat. Simte și vede în sufletul său legea morală a binelui pe care nu a respectat-o. O dată cu trecerea timpului

conștiința morală a omului se va întuneca, dar nu va dispărea niciodată, ci va însoți permanent istoria sa. După potop, Noe aduce jertfă de recunoștință lui Dumnezeu îndemnat de propria sa conștiință (Fac. 8, 20).

Avraam vrea să aducă jertfă pe fiul său Isaac pentru a asculta de porunca și chemarea lui Dumnezeu. Iosif este vândut de frații săi, iar Ruben, văzând că fratele său nu poate fi găsit și-a rupt hainele și s-a întors la frații săi zicând: „Băiatul nu este, dar eu unde mă voi duce" (Fac. 37, 30).

Conștiința morală l-a sfătuit să salveze viața fratelui său, conștiință care la ceilalți frați era întunecată de egoism, gelozie și ură. Dus în Egipt, Iosif rezistă ispitei puse la cale de femeia lui Pentefri, respectând din conștiință legea morală. Exemplele acestea s-ar putea înmulți, pentru că de fapt întreaga istorie a poporului iudeu este structurată de legea morală și de conștiința care sesizează mereu această lege, chiar dacă uneori se alterează și se întunecă, marcată fiind de vicisitudinile istoriei.

În *Noul Testament* există, de asemenea, suficiente texte care vorbesc de realitatea conștiinței morale. Mântuitorul Iisus Hristos, deși nu folosește cuvântul *conștiință*, vorbește totuși de „lumina care este în tine" (Mt. 6, 23), care nu trebuie să devină întuneric. Din pilda fiului risipitor se vede clar că El valorizează pocăința omului, ca rod al conștiinței morale. El osândește prin aceasta formalismul iudeilor din timpul Său (Mt. 23, 25-27). Când Mântuitorul este vândut de Iuda, conștiința acestuia îl mustră și el, neputând să suporte mustrarea, se spânzură. Sfântul Apostol Petru s-a lepădat de trei ori de Iisus dar, cântând cocoșul, *a plâns cu amar*. Toate aceste atitudini sunt expresii concrete ale manifestării conștiinței morale.

Sfântul Apostol Pavel subliniază faptul că o conștiință morală curată se păstrează prin credință: „Toate sunt curate celor curați, iar celor necurați și necredincioși nimic nu este curat, ci li s-a întinat lor și mintea și *cugetul*. Ei mărturisesc că-L cunosc pe Dumnezeu, dar cu faptele lor îl tăgăduiesc" (Tit 1, 15-16).

În Epistola către Romani, Sfântul Pavel afirmă realitatea apriorică a conștiinței morale și faptul că ea este universală, adică este prezentă în inima omului universal, nu doar a creștinului. „Păgânii

care nu au lege, din fire fac ale legii (…). Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia *conștiinței* lor și prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau îi apără (Rom. 2, 14-15).

Plecând de la textele Sfintei Scripturi, Sfinții Părinți au vorbit și ei de conștiința morală. Semnificative ni se par cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur: „Dumnezeu, creând pe om, a sădit în fiecare judecata dreaptă a binelui și a răului, adică norma conștiinței". Fericitul Augustin se exprimă poetic astfel: „Poți fugi de toate, dacă vrei, numai de conștiința ta nu. Intră în casă, odihnește-te pe pat, retrage-te înlăuntrul tău, nici un loc nu vei afla, unde să te ascunzi, dacă păcatele te vor roade".

Scriitorii precreștini vorbesc, la rândul lor, de conștiința morală. Platon o descrie admirabil amintind de un bătrân Kefalos, care afirmă că bătrânețea este plină de neliniște pentru cel n-a ascultat de glasul conștiinței sale. Socrate o numește δαίμων și o consideră ca și glas al lui Dumnezeu în om. Dintre scriitorii moderni, cel mai reprezentativ este Immanuel Kant, pe care îl impresionau profund două lucruri: „cerul înstelat cu stelele lui și conștiința morală din mine" (*Critica Rațiunii practice*).

Din textele enumerate până aici se desprinde clar ideea că realitatea conștiinței morale este acceptată de toată lumea. Însă părerile se diversifică în momentele în care se pune problema originii conștiinței morale.

V.5. Originea conștiinței morale

V.5.1. Teorii ce privesc originea conștiinței morale

Există mai multe teorii cu privire la originea conștiinței morale care au fost și sunt și astăzi într-un permanent conflict, fiecare din ele considerând că deține adevărul ultim. Unele pun accent pe elementele apriorice ale conștiinței, altele pe cele aposteriorice. Bunul simț ne spune, însă, că nu există conștiință și nici conștiință reală în care elementele apriorice să nu se întrepătrundă cu cele aposteriorice. De aceea, în afara spațiului teologic, Immanuel Kant ni se pare a fi făcut demersul cel mai important în clarificarea originii conștiinței morale. El a încercat să concilieze cele două tendințe

extreme: raționalismul și empirismul, care se pot manifesta în orizontul cunoașterii. Punctul de plecare și punctul de sosire al sistemului kantian se întemeiază pe certitudinea faptului că legile rațiunii nu-și au izvorul în experiență, ci ele sunt apriorice, adică preced experiența și o coordonează. Prin aceasta el se opunea atât empirismului senzualist, care considera că orice demers al cunoașterii se întemeiază pe experiența sensibilă, cât și raționalismului vulgar, care considera că orice cunoaștere își are izvorul în ideile înnăscute ale rațiunii și deci nu ținea cont de experiență. Opunându-se raționalismului, Kant consideră că actul cunoașterii este legat de experiență, că el se exercită asupra obiectului experienței, adică asupra unui fenomen pe care îl percepem în spațiu și timp, iar acolo unde încetează experiența (adică unde nu mai este vorba de fenomen, ci de lucrul în sine) și cunoașterea încetează. Opunându-se senzualismului empiric, el afirmă că obiectul cunoașterii este desigur sensibil, adică de ordin experimental și transmis prin simțuri (senzații), dar lumea senzației (obiectul experienței sensibile) ar rămâne haotică și confuză dacă subiectul rațional nu s-ar folosi de categoriile reprezentative ale timpului și spațiului pentru a pune în ordine aceste reprezentări cu ajutorul legilor gândirii (categoriile rațiunii: cauză, substanță, contradicție, identitate etc.)

Cu toată încercarea pe care a făcut-o Kant de a depăși cele două extreme, el rămâne totuși raționalist în sistemul său deoarece pune accentul pe autonomia rațiunii subiective. În cele două ipostaze ale sale, rațiunea teoretică se va aplica în știință și rațiunea practică, în morală. Noi, în viziunea lui Kant, nu putem să cunoaștem lumea externă așa cum apare ea (fenomenologică) dacă n-am avea în rațiunea noastră o formă specifică și apriorică și, tot la fel, noi nu am putea evalua faptele noastre dacă n-ar exista aprioric în sufletul nostru o funcție specifică a rațiunii practice și anume conștiința morală.

Datorită raționalismului său, Kant va exclude din conștiința morală elementele afective și o va reduce doar la imperativul categoric. Această atitudine reducționistă în ceea ce privește originea conștiinței morale, va fi criticată de Herbert Spencer și școala sa sociologică. H. Spencer considera că formele apriorice sunt deprin-

deri dobândite prin experiență și cristalizate în puteri psihice. Datorită repetării lor permanente și transmiterii prin ereditate, noi le considerăm ca fiind apriorice, anterioare experienței. Sufletul omului, după Spencer și școala sociologică, era în perioada primitivă asemănător animalelor, incapabil de gândire abstractă. Viața lui intelectuală era constituită doar din reprezentări simple, izolate. De-a lungul timpului, a trecut prin trepte de prefacere și formele apriorice cu care el se naște acum sunt un rezultat al speciei întregi și nu al experienței individuale. Teoria lui Spencer este legată de teoria evoluționistă. Ambele teorii anulează realitatea aprioricǎ a conștiinței morale și susțin apariția ei pe o anumită treaptă a evoluției omului. Această ipoteză evoluționistă nu poate fi confirmată de experiență. Dimpotrivă, experiența aduce argumente în favoarea kantianismului. Dintotdeauna omul a avut aceleași facultăți spirituale și experiența și ereditatea n-au adăugat altele în plus, ci doar le-a îmbogățit. Cum s-ar putea ca facultățile spiritului și categoriile apriorice cu care operează să fie create de experiență, atâta timp cât nici o experiență nu este posibilă fără ele? Teoria lui Spencer pleacă de la ideea că spiritul este o *tabula rasa*, deci ea presupune pasivitatea inițială a ființei organice. Ori această pasivitate nu este prezentă nici în lumea anorganică, fiindcă atunci când sunt supuse la influențe externe, fiecare reacționează diferit. Piatra reacționează la căldură altfel decât ceara. Topirea cerii este o consecință nu numai a temperaturii ridicate, ci și a naturii sale specifice. Un fapt asemănător este și procesul asimilării. Toate florile se hrănesc cu aceeași hrană, dar fiecare se dezvoltă în funcție de structura sa specifică. Așa și sufletul asimilează și evaluează realitatea externă în funcție de anumite coordonate apriorice cu care, spunem noi, l-a înzestrat Dumnezeu. Noi nu putem să ne imaginăm că există cunoaștere fără un subiect cunoscător ce poartă în el categoriile apriorice de receptare a impresiilor. Dacă spiritul nostru n-ar avea aceste forme, am fi doar sclavii excitațiilor exterioare care ar curge ca un torent peste noi, lăsând doar efecte biologice, ca la animale. De când există lumea, n-a existat om normal care să nu poarte în sine această capacitate specifică de asimilare a cunoștințelor. Acest lucru este valabil și pentru conștiința morală. Nu calitatea morală a acțiunilor a creat simțul moral,

ci acesta, preexistând, a evaluat faptele și le-a categorisit în bune și rele. Din acest punct de vedere I. Kant a avut dreptate. Cunoștințele morale, ca orice cunoștință sunt un rezultat al celor doi factori ireductibili: lumea exterioară cu acțiunea ei, pe de o parte, și subiectul cu formele lui de gândire apriorice, pe de altă parte. Datorită acestor forme subiectul nu este pasiv în actul cunoașterii, el nu este o simplă oglindă, ci el modifică și creează într-un fel realitatea. Idealul moral sau legea morală este realitatea primordială și fundamentală care valorizează experiența, dar ea nu își are izvorul în experiență. Deci originea conștiinței morale nu este nici în educație, nici în experiența individuală sau socială, nu-i nici o deprindere câștigată, ci există deodată cu sufletul, se naște o dată cu omul. Conținutul ei îl oferă experiența, dar ea nu se identifică cu conținutul ei pentru că forma ei este apriorică.

V.6. Originea transcendentă a conștiinței morale

Sistemul etic kantian, acceptând autonomia absolută a rațiunii, a separat morala de religie, realitatea imanentă a conștiinței morale de originea sa transcendentă. De aceea Kant a introdus o nouă categorie și anume transcendentalul. Ori, transcendentalul implică o transcendență, dar aceasta se operează doar în planul imanent al existenței, un fel de dedublare a realității în subiect și obiect. Această distincție între subiect și obiect este specifică gnoseologiei germane și a avut efecte pozitive în domeniul științei, dar în domeniul moralei a avut efecte negative.

Noi constatăm, și bunul simț constată, că orice conștiință morală autentică este legată de ideea de Dumnezeu, adică de conștiința religioasă. Legea morală nu poate obliga conștiința dacă ea nu are un caracter religios, dacă nu presupune o instanță morală absolută, care este Dumnezeu.

Este adevărat că există oameni morali și în afara spațiului religios, dacă moralitatea se identifică doar cu o viață echilibrată și calculată după criteriul utilului și interesului. În situații limită noi punem la îndoială mărturia lor. Oricum nereligiozitatea este o excepție și nu o regulă în umanitate. În toate timpurile și pretutindeni, omul a

avut o credință, o religie și aceasta a structurat conștiința sa morală. Dacă idealul religios era decăzut, ca în religiile păgâne, decăzută era și conștiința lor morală. Bunul simț al majorității oamenilor nu a separat morala de religie, conștiința morală de cea religioasă, și a afirmat întotdeauna originea sa transcendentă.

Cu toate acestea, empiriștii obiectează. Dacă originea conștiinței morale este transcendentă, dacă legea morală este universală, cum se explică faptul că idealul moral variază de la un popor la altul, de la o epocă la alta? Cum odinioară sclavia la greci și romani sau uciderea bătrânilor sau copiilor erau considerate ca fapte bune? Răspunsul este că nu tendința de a face bine și de a evita răul variază, ci credințele religioase care le-au falsificat conștiința. Sălbaticii considerau bătrânețea ca cel mai mare rău și de aceea îngroparea bătrânilor de vii li se părea a fi o faptă bună. Deci tendința spre a face binele și a evita răul este universală, dar ideea de bine se poate falsifica pentru că manifestarea acestei tendințe depinde de factorii externi, de credințele religioase și de treapta culturală a oamenilor. Cu alte cuvinte conștiința morală are în conținutul său elemente cognitive și de aceea ea poate fi cultivată, educată. Educația conștiinței morale este în strânsă legătură cu educarea conștiinței religioase.

Din punct de vedere teologic conștiința morală nu poate fi separată de conștiința religioasă. Se știe că, sub influența filosofiei pozitiviste a lui A. Compte, religiei i se atribuie un rol străin față de morală, pentru că religia, afirmă gândirea pozitivistă, s-a născut din nevoia omului de a-și explica lumea. Ea satisface curiozitatea intelectuală a popoarelor în faza primitivă, personificând forțele naturii și creând miturile, care nu sunt în strânsă legătură cu comportamentul moral al omului. Formarea caracterului moral aparține societății, care hotărăște, după aspirațiile sale, ce este bine și ce este rău. Morala se naște deci fără ajutorul religiei, chiar dacă ele se întrepătrund la un moment dat, zeii fiind considerați garanții legilor sociale. Experiența ne arată că această teorie este greșită. Nu morala este fundamentul religiei, ci religia este fundamentul moralei și amândouă sunt constitutive sufletului uman. Educația nu creează, ci doar cultivă aceste două realități ontologice, care din punct de ve-

dere teologic își au originea în actul creației omului, după chipul lui Dumnezeu-Treime.

V.6.1. Diversitatea actelor de conștiință

Distincția dintre conștiința morală care este universală și identică la toți oamenii și judecata morală care este particulară și individuală o aflăm în Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel 2, 15: „Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiințelor și prin judecățile lor care îi învinovățesc sau îi apără".

Expresia το ἔργον τοῦ νόμου (fapta legii) din acest verset poate fi tradusă în două moduri diferite. Primul ar fi: fapta pe care legea o poruncește. Acest sens nu s-ar armoniza cu contextul, ci ar crea o tautologie deranjantă: făcând faptele legii (poruncite de lege) care este *scrisă* în inimile lor. Al doilea sens ar fi: fapta sau lucrarea pe care legea o săvârșește și care este a porunci binele și a interzice răul. Prin aceasta legea dă mărturie, în conștiință, despre sfințenia ordinii morale. Această mărturie a legii morale universale, înscrisă pe tablele inimii umanității, se opune, uneori, judecăților morale formate pe calea raționamentului sau experienței. Obiectul mărturiei este un adevăr moral pe care conștiința îl acceptă fără controlul rațiunii sau al experienței. Acest adevăr este un dat aprioric al oricărei conștiințe de la care pleacă întreaga dezvoltare morală a omului.

Pe lângă acest dat care este universal, există și un element subiectiv al conștiinței morale, marcat, uneori, profund de vicisitudinile, incertitudinile și erorile prin care trece subiectul moral. Raționamentele morale subiective fac, așadar, parte din domeniul conștiinței morale, însă incertitudinea și contradicțiile lor nu trebuie să fie puse pe seama acesteia. Locul în care raționamentele morale își dispută argumentele nu este de fapt conștiința, ci inima. Conștiința avertizează mai întâi subiectul moral că este responsabil de modul în care va alege între cele două alternative: între bine și rău. Alegerea însă nu este ușor de făcut și pentru a fi făcută corect este nevoie de o judecată morală. Prin aceasta subiectul moral trebuie să discearnă între ceea ce trebuie să facă și ceea ce nu trebuie să facă. El trebuie să aprecieze toate elementele unei acțiuni, relațiile dintre ele,

valoarea și influența pe care o pot avea unele asupra altora, pentru a ajunge la o concluzie clară din punct de vedere moral. În această apreciere există riscul de a te înșela, întrucât intervin factorii de ordin subiectiv care influențează judecata morală. Acest lucru se poate observa din pledoaria pe care fiecare om și-o construiește în inima sa, fie înainte, fie după o acțiune, pentru a o justifica sau a o condamna. Când această pledoarie este îndreptată spre alții, ea poate deveni vinovată, întrucât nu cunoaștem niciodată motivațiile intime ale acțiunilor altora. De aceea Sfântul Apostol Pavel atrage atenția în Epistola către Romani că „celălalt" trebuie primit „fără a-i judeca gândurile" (Rom. 14, 1).

Dacă eroarea în domeniul judecății morale este posibilă, care sunt cauzele acestei erori? Prima cauză ar fi condițiile exterioare și obiective în care ea se formează. Judecata morală depinde de starea lucrurilor din această lume. Într-o lume marcată de păcat binele și răul nu ni se prezintă într-o formă simplă și accesibilă tuturor. De aceea există riscul de a confunda binele cu răul și a considera răul ca bine.

A doua cauză care ar putea da naștere la erori de judecată morală este inerentă subiectului moral și de aceea este cu atât mai periculoasă.

Omul, în starea sa normală, nu are două voințe contrare, întrucât conștiința sa, Eul său este în armonie cu legea morală. În stare de păcat, conștiința sa se dedublează și apare un Eu inferior care vrea să înșele, să-și subordoneze Eul superior; voința sa pervertită atrage mintea, iar inima încearcă să-și justifice dorințele rele, elaborând judecăți conforme cu înclinațiile sale.

V.6.2. Responsabilitatea subiectului uman în formarea judecăților morale

Cele spuse până aici ne îndreptățesc să analizăm care este responsabilitatea omului în formarea judecăților morale. De la început am putea spune că puțini oameni își asumă această responsabilitate. Majoritatea își formează dintr-un anumit context judecățile morale în funcție de educația primită, de opiniile și moravurile sociale.

Totuși, aceste influențe exterioare nu sunt niciodată absolute întrucât fiecare persoană își păstrează o anumită spontaneitate proprie și o anumită responsabilitate față de consecințele principiilor morale acceptate de el din mediul social. Evident că este posibil ca cineva să fie determinat întru totul de aceste influențe exterioare.

El poate să fie foarte sincer în inima sa și să condamne la moarte pe cineva crezând că slujește lui Dumnezeu (Ioan 16, 2), însă judecata sa morală este falsă. El este sincer, dar este și responsabil pentru fapta sa? Mântuitorul spune: Părinte iartă-le că nu știu ce fac, deoarece judecata morală falsă este deja o pedeapsă a unei infidelități morale trecute. Omul care nu judecă bine din punct de vedere moral suportă de fapt, fără să știe, consecințele unei prime neascultări față de legea morală.

Față de această primă neascultare el rămâne responsabil, așa cum viciosul, în mijlocul sclaviei sale, rămâne responsabil față de actele libere săvârșite anterior, dar care prin repetare au devenit o a doua natură. A susține contrariul ar însemna să consimțim la ideea că, de fapt, nu există nici adevăr și nici eroare, nici bine, nici rău.

Unul din fenomenele cele mai des întâlnite și mai surprinzătoare ale naturii umane este cel al opiniilor construite de subiect în interesul său personal, care devin apoi convingeri sincere. Un asemenea om este dus în eroare de propriile sale calcule. El va mărturisi că nu a refuzat adevărul moral, dar, este clar, că nici nu l-a căutat și dorit cu toate puterile sale și pe toate căile care îi erau deschise. De aceea noi vedem în Sfânta Scriptură că sinceritatea este condiția *sine qua non* a moralității acțiunii, dar ea nu se confundă cu adevărul însuși.

Erorile cele mai sincere sunt imputabile, totuși, omului care ar fi putut să le evite sau să le prevină. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel afirmă că păgânii nu pot fi considerați iresponsabili și nu pot fi iertați pentru că după ce l-au cunoscut pe Dumnezeu din natură nu au păstrat aceste elemente ale adevărului (Rom. 1, 18-20). Există, de altfel, în Sfânta Scriptură multe texte care afirmă că un creștin nu trebuie să progreseze numai în cunoaștere, ci mai ales în discernământul său de ordin moral (Fil. 1, 9; I Cor. 14, 20; Col. 1, 9; 2, 2; Ef. 5, 17; II Tim. 1, 7).

Experiența de fiecare zi ne arată că omul poate să reducă la tăcere glasul conștiinței sale și funcțiile sale specifice. De aceea, cineva ar putea spune că ea nu este, de fapt, martorul sau glasul lui Dumnezeu din om. Însă acest lucru nu este adevărat. Conștiința poate fi înnăbușită un timp, însă la un moment dat ea se trezește cu mai multă putere și această trezire se identifică cu remușcările conștiinței. Acestea nu apar decât atunci când amintirea unei fapte este dublată de descoperirea caracterului absolut imoral și odios al ei, de certitudinea consecințelor sale și de convingerea, însoțită de durere, că aceste consecințe sunt ireparabile. Dacă judecata morală este o concluzie morală precedată de dezbateri și argumente, remușcarea, în schimb, este o concluzie imediată, fără alte dezbateri, care afectează sentimentul, în fața unei voințe neputincioase. Ea este, astfel, o manifestare nemijlocită a datului primordial al conștiinței morale. Remușcarea este, deci, pedeapsa cea mai mare a celui vinovat, înainte de judecata însăși. Remușcarea este ultima etapă a consumării schismei interioare între conștiința care aprobă binele și condamnă răul și voința care săvârșește răul. Remușcarea nu este deci, un act al subiectului, ci o manifestare a legii morale în conștiință.

V.6.3. Conștiința morală și autoritatea morală

a) Relația reciprocă dintre conștiința morală și autoritatea morală obiectivă

Specificul conștiinței este acela de a stimula acordul voinței cu binele dar și cu adevărul, și chiar să stimuleze căutarea adevărului, înainte de a lua o decizie. Astfel, conștiința și adevărul obiectiv, conștiința și legea morală ca expresie a autorității lui Dumnezeu se sprijină reciproc. Conștiința cere ea însăși să fie îndrumată. Autoritatea autentică postulează și ea conștiința, fără de care nu ar fi morală și nici nu s-ar exercita moral asupra oamenilor. Pentru fiecare om conștiința este ultima normă subiectivă a acțiunii morale, dar ea trebuie să fie conformă cu norma obiectivă, cu legea morală. Pentru a fi dreaptă și autentică, ea însăși trebuie să caute norma sa în lumea obiectivă a adevărului și în final în comuniune cu Dumnezeu, Adevărul suprem.

b) Conștiința morală și autoritatea eclesială

Infailibilitatea Bisericii este orizontul în interiorul căruia conștiința morală primește o orientare sigură. În problemele disciplinare, conflictul între o decizie a reprezentanților Bisericii și conștiința particulară poate să apară. Recunoașterea limitelor celor două părți va duce la depășirea oricărui conflict.

c) Conștiința morală și autoritatea civilă

Conștiința este legată de două ori de autoritatea civilă: 1) Această autoritate este legitimă prin legea morală naturală confirmată de Revelația supranaturală; 2) În multe cazuri conștiința are nevoie de ajutorul societății și al autorității civile pentru formarea judecăților sale.

Din nefericire, în zile noastre, autoritatea civilă, contaminată de pozitivism, se privește adesea ca singurul izvor creator de drept. Adesea ea nu supune legislația sa nici unui drept preexistent. Conștiința fiecăruia trebuie atunci să examineze conținutul acestei legislații cu grijă și atenție. Nimeni nu poate acorda prezumție de drept unei autorități care nu recunoaște legătura sa cu conștiința morală. Legile și ordinele nu obligă decât dacă sunt în conformitate cu legea morală. Deci nu autoritatea civilă, ci conștiința structurată de legea morală este ultima instanță la care omul trebuie să facă apel pentru a lua o decizie morală.

d) Ascultarea și libertatea conștiinței morale

Nimeni nu poate vorbi de libertatea absolută pentru conștiință. Fără îndoială, fiecare trebuie să asculte de conștiința sa, adică să facă binele pe care conștiința sa, după o sinceră căutare, îl poruncește. Dar există principiile morale pe care fiecare trebuie să le cunoască. Nimeni nu poate să le încalce apelând la conștiința sa.

Dacă cineva are o conștiință eronată, are datoria să asculte de conștiința sa? În acest caz comunitatea are obligația de a se opune actelor acestei conștiințe pentru a evita consecințele lor grave.

Când omul are, prin greșeala sa, o judecată de conștiință falsă, el nu mai poate face apel de drept la libertatea sa de conștiință. Una din funcțiile autorității este aceea de a-l scoate din eroare și de a proteja

comunitatea de ravagiile sale (aici este rolul dreptului penal). Unul din marile rele ale timpului nostru este că majoritatea oamenilor nu recunosc decât un număr restrâns de principii generale de morală. În consecință se lasă prea multă libertate conștiințelor eronate și conștient îmbolnăvite. În numele libertății se dă curs unei libertăți pornografice, mijloacelor anticoncepționale, avortului etc. Statul are datoria de a garanta libertatea conștiinței morale sănătoase și bune, dar nu libertinismul conștiinței falsificate și bolnave. Altfel se ajunge ca cei buni să sfârșească prin a fi supuși de violența celor răi.

V.7. Formarea conștiinței morale

Conștiința morală, așa cum am văzut din cele spuse până aici, este o manifestare integrală a sufletului, o realitate la care participă toate puterile spirituale: voința, sentimentul și rațiunea. De aceea filosofia scolastică făcea distincție între nucleul moral al conștiinței, numită în greacă συντήρησις, și conștiința morală propriu-zisă, numită συνείδησις. Nucleul conștiinței morale este un dat ontologic, dar în formarea și structurarea sa intră atât elemente voluntare, afective și intelectuale, cât și elemente de natură istorică și socială.

a) Ca elemente voluntare ale conștiinței morale pot fi considerate înclinațiile sau tendințele spre cunoașterea și săvârșirea binelui în opoziție cu înclinațiile imorale care ne orientează spre rău.

b) Elementele afective ale conștiinței morale sunt foarte complexe și se caracterizează prin absența intereselor și dorințelor egoiste la cel care le posedă. Principalele elemente afective ar fi: iubirea dezinteresată a binelui și repulsia față de rău; respectul datoriei și al valorilor morale în general; bucuria ce se naște din iubirea și respectul față de legea și valorile morale cât și remușcarea pentru nerespectarea lor.

c) Elementele intelectuale ale conștiinței morale pot fi considerate cunoașterea legii și a valorilor morale, precum și aprecierea faptelor și intențiilor în lumina acestor valori. Din punct de vedere psihologic, cunoașterea legii și a valorilor morale, precum și aprecierea faptelor și a intențiilor, se realizează atât sub forma unor

intuiții spontane și neexprimate, cât și sub formă de gânduri discursive formulate în concepte, indicații și raționamente morale. Raționamentele morale sunt teoretice când exprimă adevăruri morale, și practice când exprimă precepte morale. Primele se formulează la modul indicativ și ne ajută să facem distincția clară dintre bine și rău. Ultimele se formulează la modul imperativ și constituie principiile călăuzitoare ale activității morale.

d) Am arătat mai sus că, în formarea și structurarea conștiinței morale, un rol important îl au și elementele de natură istorică și socială. Datele istorice confirmă faptul că nucleul conștiinței morale este constitutiv omului, indiferent de epoca istorică în care trăiește, însă conținutul ei este variabil și se concretizează în ceea ce numim, în general, moravurile sociale. De-a lungul timpului acestea s-au transformat mereu, așa cum s-au transformat și instituțiile care le susțineau, influențând mereu, într-un sens pozitiv sau negativ, atât conținutul conștiinței morale, cât și factorii care determină sau, mai precis, influențează și stimulează formarea conștiinței morale.

V.7.1. Factori care influențează formarea conștiinței morale

În primul rând formarea conștiinței morale este în strânsă relație cu etapele psihogenetice ale dezvoltării omului, din momentul concepției sale. Noile cercetări în acest domeniu au scos în evidență faptul că încă din perioada prenatală putem vorbi de un început de organizare psihică la copilul ce trebuie să se nască. Acest psihism prenatal reprezintă „temeiul de neșters în care se vor insera toate impresiile ulterioare”[71] pe care fiecare om le va primi din mediul său existențial. Întrucât primul mediu existențial al omului este pântecul matern, influențele prenatale pe care el le primește prin intermediul mamei sunt determinante pentru întreaga viață. Cercetătorii în domeniu consideră că aceste influențe sunt atât de ordin fizic, cât și de ordin spiritual. De aceea, pe parcursul celor nouă luni de sarcină, starea de suflet a mamei trebuie să fie foarte bună, iar momentele sale de meditație să fie pătrunse de gândurile cele mai frumoase, mai

[71] Pantelimon Golu, M. Zlate, E. Verza, *Psihologia copilului*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, p. 56.

nobile și mai înălțătoare, pentru a transmite aceleași gânduri și viitorului său copil. De asemenea, mediul în care se află viitoarea mamă nu este indiferent. Dacă ea este neliniștită, surmenată, rău tratată, aceste lucruri vor influența negativ sănătatea viitorului copil. Cercetările în domeniul psihanalizei au ajuns la concluzia că stările de vomă care însoțesc de obicei o sarcină, sunt cauzate de aceste stări de neliniște și tensiune interioară ale viitoarei mame. De aceea, adevărata atmosferă în care se conturează nucleul conștiinței morale, chiar înainte de naștere, este cea a iubirii, a iubirii jertfitoare pentru altul și nu a iubirii egoiste de sine. Dacă nu există această atmosferă, se pot transmite, pe cale ereditară, foarte multe dispoziții morale regretabile, cum ar fi: agresivitatea, insensibilitatea, lipsa de voință etc. Evident că aceste dispoziții pot fi corectate sau diminuate prin educație, însă dacă aceasta lipsește, cu siguranță că ele se vor amplifica mereu în viața celor care se nasc cu ele. Și în Sfânta Scriptură descoperim această relație dintre păcatele sau greșelile săvârșite de părinți și consecințele lor, pe calea transmiterii ereditare, asupra vieții urmașilor (Ieșirea 20, 5 și 6). Profetul Iezechiel (cap. 18) precizează totuși că aceste consecințe nu sunt ca un destin etern și implacabil, ci ele pot fi depășite de cel care trăiește după dreptate, iar „sufletul care va greși va muri" (Iezechiel 18, 4).

Deci fiecare copil care se naște în această lume poartă anumite tare ereditare, însă familia, în primul rând, și apoi școala, Biserica și societatea în ansamblul său, trebuie să-l ajute să le depășească pentru a-și putea forma conștiința sa morală, care este de fapt în strânsă legătură cu formarea conștiinței religioase. Se știe că influențele primite în primele luni ale vieții se întipăresc într-o manieră specifică în memorie încât ele pot să se constituie într-o a doua natură, la fel de puternică precum trăsăturile ereditare. Mulți consideră că pot să vorbească oricum și orice înaintea unui copil mic sub pretextul că el nu înțelege. Într-adevăr, el nu înțelege sensul și semnificația cuvintelor pentru că nu s-au dezvoltat în el elementele gândirii logice, însă cuvintele și atitudinile se întipăresc în memoria sa și, chiar uitate în aparență, ele vor antrena consecințe mai târziu, când el va avea experiența și limbajul necesar înțelegerii. O dată întipărit în memoria sa, un cuvânt fixează în spirit gândul sau

acțiunea care îi corespund așa încât, în momentul în care limbajul apare, deprinderile deja formate dobândesc formă și se pietrifică. Acest aspect este puțin cunoscut de marea majoritate a adulților. Ei cred că pot să spună sau să facă orice înaintea unui copil, considerând că el nu va fi în nici un fel influențat, însă impresiile întipărite pe această cale în ființa sa vor juca rolul binefăcător sau nefast în formarea conștiinței morale.

Unul din aspectele esențiale în formarea acestei conștiințe îl reprezintă, în copilărie, nevoia de afectivitate. Un medic a studiat experimental această problemă. A luat două grupe de copii sub un an, prima grupă, încredințând-o unor infirmiere cu experiență și oferindu-le copiilor tot ce le era necesar din punct de vedere material, însă nu și gesturile lor de afecțiune, iar a doua grupă a fost lăsată mamelor naturale. El a constatat, apoi, că în timpul primelor săptămâni copiii încredințați infirmierelor s-au dezvoltat mai bine din punct de vedere fizic, însă imediat după aceea copii îngrijiți de mamele lor i-au depășit. Medicul a tras concluzia că iubirea maternă este la fel de necesară copilului ca și hrana fizică, iar absența ei întârzie dezvoltarea fizică, intelectuală și morală a acestuia. După trei luni de privațiuni afective consecințele se manifestă chiar în domeniul vieții fizice prin pierderea poftei de mâncare și a somnului, ca și printr-o privire lipsită de expresie. Timpul afectat, apoi, pentru depășirea acestor carențe afective este destul de îndelungat și, uneori, recuperarea pare a fi imposibilă. De aceea considerăm că familia, întemeiată pe iubire, este leagănul în care se pun bazele viitoarei conștiințe morale. Dincolo de căminul familial există mediul social, care, la rândul său, ar trebui să influențeze pozitiv formarea conștiinței morale. Însă de cele mai multe ori mediul social oferă copilului mai mult exemple de agresivitate, de egoism, de dezordine morală. De aceea un lucru important în formarea conștiinței morale este și pregătirea copiilor pentru marile deziluzii ale vieții și, în același timp, pentru întâlnirea lor cu Dumnezeu. Nici o mamă nu cred că-și va considera copilul doar o ființă bio-psiho-socială care, la un moment dat, va fi înghițit de moarte. De aceea ea trebuie să se îngrijească de propria sa viață spirituală pentru a putea dezvolta și viața spirituală și religioasă a

copilului. Este important, spre exemplu, ca gesturile prin care se exprimă atitudinea de rugăciune să fie învățate încă din primii ani ai vieții. Copilul nu va înțelege nici sensul acestor gesturi, nici sensul cuvintelor, dar va dobândi anumite deprinderi și, mai târziu, când va înțelege îi va fi greu să se așeze seara în pat înainte de a-și fi făcut rugăciunea și a-I mulțumi lui Dumnezeu pentru ziua care a trecut și a-I invoca ocrotirea pentru noaptea ce vine. O dată cu aceste deprinderi se va forma, în timp, și conștiința morală și noțiunile de bine și de rău și caracterul moral.

În afară de atmosfera și mediul familial în care se pun bazele formării conștiinței morale, un rol important în dezvoltarea și maturizarea sa îl au școala și Biserica. Evident că noi nu ne-am propus să facem o analiză exhaustivă a modului în care toți acești factori influențează formarea conștiinței morale. Există multe lucrări de specialitate care s-au ocupat de această problemă și de aceea noi ne-am restrâns analiza doar la nivelul principiilor generale. Subliniem, în final, faptul că mediul familial, școlar și eclesial ar trebui să fie într-o deplină armonie și într-o continuitate firească în ceea ce privește exigențele lor axiologice. Aceste trei medii existențiale ar trebui să se asemene cu biserica pe care un voievod a hotărât să o construiască pe înălțimea care domina capitala țării sale. Biserica arăta cu totul deosebit, însă nimeni nu putea să ajungă la ea decât pe o cale abruptă, dificilă și sinuoasă. Prin aceasta se sugera, tuturor celor care mergeau spre biserică, faptul că ceea ce este mai bun, mai frumos și mai adevărat în viață nu se poate obține decât prin efort, prin asceză trupească și spirituală. Prin tot ce era în biserică, cel care intra în ea era invitat la rugăciune și reculegere. Un lucru însă atrăgea atenția: nu exista în interiorul bisericii nici o sursă de lumină. Totuși de jur împrejur au fost tăiate, în mod intenționat, mii de nișe pentru ca fiecare participant la liturghie să așeze propria sa lumânare într-o nișă care îi era destinată numai lui. Când toată lumea era prezentă, interiorul bisericii strălucea în mod deosebit, luminat fiind de lumânările tuturor. Nimeni nu îndrăznea să absenteze de la liturghie sau să nu-și aducă lumânarea sa, deoarece locul absent era marcat printr-un punct negru în ansamblul plin de lumină.

Această atmosferă eclesială ar putea constitui modelul inspirator pentru membrii fiecărei familii sau cei ai comunității școlare, care ar trebui să-și aprindă făcliile sufletelor lor în catedrala tainică a conștiinței fiecărui copil sau tânăr în formare. Din nefericire, acest lucru nu se întâmplă și de aceea conștiința morală fie se pervertește și devine patologică, fie rămâne într-o stare de apatie și indiferență, care este tot o formă patologică de manifestare a omului ca ființă morală.

V.8. Pervertirea conștiinței morale

Ochii, dacă stau prea mult în întuneric, pierd acuitatea lor. Dacă apelul conștiinței nu este niciodată ascultat, conștiința însăși sărăcește. Refuzul continuu de a iubi naște o împietrire a inimii, o neputință de a iubi. Rațiunea pentru a sesiza legea în toată dimensiunea sa atrăgătoare, ar avea nevoie ca voința să o stimuleze prin dorința sa. Lipsită de acest ajutor, ea nu mai percepe decât legea abstractă și seacă. Cămara însăși a sufletului dacă nu se hrănește cu entuziasmul rațiunii și al voinței se întunecă, iar flacăra sa se stinge.

Acest rău poate îmbrăca diverse forme după componentele intelectuale, afective, volitive ale fiecăruia.

a) Unitatea personalității și, deci, dinamismul conștiinței este amenințat la omul slab, care recunoaște cu plăcere binele ideal, dar în practică el îl compromite. El susține teorii frumoase, dar nu le întrupează. Este ca și cum i-ar lipsi, între rațiunea care contemplă culorile și voința care ar trebui să le asume, o scânteie afectivă care să le unească. De aceea este important pentru formarea unei conștiințe morale integre ca noi să nu studiem numai poruncile, nici numai Binele ca valoare „în sine", ci să răspundem concret la apelul care ni-l adresează. O viață afectivă bine rânduită și înțelept dezvoltată este de o mare importanță.

b) Mai ales neascultarea obișnuită și voluntară față de exigențele conștiinței, greșelile multiple fără nici un regret, ruinează profund conștiința morală.

La cei slabi ea va ajunge la o structură divizată a personalității, comparabilă cu cea în care se instalează spiritele prea speculative și

idealiste. Lumina binelui strălucește încă în rațiune dar fără căldură. Ea nu mai pătrunde voința, iar sufletul nu mai trăiește decât la suprafața sa însăși. Adâncul sufletului în care totuși comunică rațiunea și voința, în care cunoașterea ar trebui încălzită de iubire și în care iubirea ar trebui să lumineze rațiunea, pare căzut în letargie, cuprins de un somn al morții. Personalitatea este bolnavă, atinsă până în inimă de o dualitate morbidă.

La personalitățile viguroase și sănătoase, reacția față de greșelile multiple este diferită. Ele nu tolerează mult timp sciziunea. Dar pentru că voința orgolioasă refuză să se supună normelor binelui, rațiunea este cea care se va supune voinței. Astfel se realizează la nivelul voinței rele un nou acord și energiile conștiinței, dinamismul unității sunt cooptate în avantajul acestei armonii tenebroase. În aparență viața acestor oameni dă mărturie de o logică perfectă și de o logică fără fisură între atitudinea lor voluntară și convingerile lor intelectuale. Dar aceasta este o caricatură a unității veritabile. Rațiunea și voința sunt unite, dar și una și alta, și sufletul întreg, străine lumii adevăratelor valori, separate de izvorul dumnezeiesc, locuiesc totuși în minciună. Unitatea lor este tenebroasă, adică satanică. Impostura devine în ele o stare organică.

V.8.1. Patologia conștiinței morale

Conștiința, ca facultate morală, nu poate fi falsă. Totuși rațiunea noastră, care trebuie să se exercite asupra lumii obiective, poate să se înșele. Nefiind intuitivă, ea este supusă informațiilor din afară, presiunii sociale a opiniilor prefabricate, este supusă ignoranței și erorii. Judecățile noastre morale riscă să fie și ele orientate spre acest orizont al ignoranței și erorii.

O eroare nevinovată nu constituie un obstacol pentru moralitate, dar ea nu este, desigur, idealul, și nimeni nu dorește să rămână în eroare. Trebuie să dorim lumina deplină. Altfel eroarea ar deveni vinovată, și nu ar mai lăsa loc decât unui pseudo-verdict al conștiinței care constituie o adevărată piedică pentru moralitate. Despre erorile conștiinței morale va fi vorba în cele ce urmează și, în mod deosebit, despre caracterul lor patologic.

a) Infantilismul moral

Acest aspect patologic al conștiinței morale este în strânsă legătură cu infantilismul psihologic, adică cu atitudinea omului al cărui caracter păstrează impulsivitatea și nestatornicia copilului. În acest caz, tendințele negative și inferioare prevalează asupra celor superioare, ideile morale sunt înțelese într-un mod confuz și acest lucru conduce la judecăți morale eronate și la atitudini morale infantile.

b) Labilitatea sau nebunia morală

Acest aspect patologic al conștiinței morale constă în incapacitatea de a deosebi binele de rău și de a nu simți mustrarea de conștiință pentru faptele rele.

c) Conștiința scrupuloasă

Scrupulul este o incertitudine maladivă care afectează judecata morală. Cel scrupulos este dominat de frica continuă față de păcat. El vede pretutindeni datorii și pericole care-l orientează spre păcat.

Există două feluri de scrupule:

1) Scrupulul general care privește, mai mult sau mai puțin, toate domeniile vieții morale și provine dintr-o supraactivitate a conștiinței legate de o diminuare a capacității de a trage concluzii ferme;

2) Scrupulul de compensație. Angoasa se manifestă aici asupra unor aspecte morale legate de legea pozitivă. Efortul tensionat de a respecta în cele mai mici detalii o lege particulară maschează relaxarea conștiinței în fața obligațiilor morale fundamentale, mai ales cele care privesc iubirea față de aproapele și viața de rugăciune. Acest scrupul, care este o formă de nevroză, nu poate fi tratat decât printr-o întoarcere energică la datoriile cele mai importante față de care scrupulul își maschează neglijența.

Prima formă de scrupul cere un părinte spiritual plin de bunătate și ferm și care cunoaște natura acestei maladii. Scrupulul se întâlnește și la persoanele cu o viață spirituală intensă. El este totuși legat de diverse afecțiuni psihice și nervoase, obsesii și nevroze generate de angoasă.

Pericolul moral al scrupulului stă în descurajare. Acesta poate conduce la laxism moral.

Este important ca părintele spiritual să nu fie el însuși un scrupulos pentru cel care este îndrumător. O educație inspirată unilateral, dintr-o morală legalistă, ce accentuează observarea penibilă a mii de prescripții, este un izvor îndepărtat, dar frecvent al scrupulului. În cazurile dificile, duhovnicul trebuie să trimită bolnavul la un psihiatru. O odihnă echilibrată este un început de ameliorare.

Pentru scrupulos, principiul capital este cel al unei ascultări necondiționate față de duhovnicul ales o dată pentru totdeauna, căci conștiința scrupuloasă este una bolnavă, care cere un îndrumător și un medic. Cea mai mare parte dintre scrupuloși pot încă distinge între o obligație adevărată și un scrupul, dar dominați de angoasă nu renunță la scrupul. Conștientizarea acestei situații trebuie accentuată. Trebuie să convingem bolnavul că este mai sănătos pentru el să se opună scrupulului decât să-și impună false obligații.

d) Laxismul

La polul opus al conștiinței scrupuloase stă conștiința laxă. Aceasta se manifestă prin negarea obligației morale în săvârșirea unei fapte sau în diminuarea gravității unei fapte imorale. Unii moraliști consideră că laxismul moral este, de fapt, o paralizie și slăbire extremă a conștiinței morale, încât ea nu mai este sensibilă la ideea de datorie morală și nu mai simte regretul atunci când persoana săvârșește un păcat.

V. 9. Cauzele îmbolnăvirii conștiinței morale

Cauza cea mai frecventă a erorilor conștiinței morale este ignorarea, mai mult sau mai puțin, a principiilor morale și religioase. Orice păcat pentru care nu am făcut penitență, orice orientare rea a voinței micșorează perspicacitatea și compromit siguranța judecății morale.

Independent de orice greșeală, erorile conștiinței își au izvorul în natura noastră și chiar în natura datoriei morale. Orizontul omului

este totdeauna restrâns și puterea de sinteză limitată. Datoria este legată nu numai de principiile veșnice și imuabile, ci și de miile de situații și întâmplări ale vieții.

Judecata care va hotărî bunătatea unei acțiuni nu depinde numai de principiile morale generale, ci și de adevărata semnificație a cazului concret în care intră numeroși factori necunoscuți. Doar o cunoaștere profundă a vieții și o mare prudență pot discerne corectitudinea faptelor în diverse împrejurări. O judecată morală dreaptă presupune cunoașterea valorilor veșnice, aprecierea imparțială a ierarhiei lor și urgența lor, până în inima datelor contingente.

Așadar, cauzele care determină conștiința să devină laxă sunt multiple, însă cele mai importante ni se par a fi următoarele:

a) influența mediului în care trăiește o persoană;

b) lipsa de reflecție asupra principiilor morale și lipsa de autoreflecție asupra faptelor săvârșite, care au drept consecință formarea unor judecăți morale eronate;

c) Repetarea unor fapte imorale care conduc la întărirea unor patimi și transformarea lor într-o a doua natură a subiectului moral.

Toate aceste aspecte produc o perturbare profundă a conștiinței morale și sunt o piedică pentru o viață morală autentică. Maladiile sufletești, în general, ale conștiinței morale, în special, rănesc profund personalitatea omului și, cu timpul, acesta nu mai poate realiza nimic edificator în viața sa intelectuală, morală și socială. De aceea este necesar să creăm condițiile necesare cultivării conștiinței morale, atât în spațiul eclesial cât și în afara sa, iar cazurile deja patologice să le tratăm cu toată atenția și respectul ce se cuvin oricărei ființe umane, chiar dacă pentru moment se află într-o situație critică.

Sprijinul cel mai important pentru cel care are nevoie de vindecarea conștiinței morale este, în primul rând, credința luminată care spulberă îndoiala în conștiința scrupuloasă și îndepărtează ignoranța din conștiința laxă.

Pentru a ajunge, însă, la o credință luminată și lucrătoare, prin iubire, este necesară relația cu un duhovnic care are datoria „să propovăduiască cuvântul, să stăruie cu timp și fără timp, să mustre, să certe, să îndemne, cu toată îndelunga răbdare și învățătură” (II Tim. 4, 2).

Duhovnicul trebuie, așa cum se desprinde din textul acesta, să fie bine pregătit pentru a putea diagnostica în mod corect o conștiință morală bolnavă.

Conștiința scrupuloasă, spre exemplu, trăiește permanent sentimentul de frică față de păcat. Când frica devine o obsesie, scrupulosul nu mai este stăpân pe el însuși și atunci are nevoie nu doar de duhovnic, ci și de un psihiatru pentru a-l ajuta să depășească situația critică în care se află. O explicare și o interpretare temeinică a învățăturii și datoriilor morale și religioase reprezintă unul din cele mai bune mijloace pentru vindecarea conștiinței scrupuloase.

CAPITOLUL VI
Libertatea voinței

Atunci când vorbim de libertatea morală ne referim, în primul rând, la libertatea voinței umane, la capacitatea subiectului moral de a se autodetermina în acțiunile sale. De aceea, înainte de a preciza conceptul de libertate morală, vom aborda problema voinței în existența umană.

VI.1. Ce este voința?

Într-un sens general, prin voință înțelegem totalitatea actelor conștiente și inconștiente prin care urmărim realizarea unui scop. Deci în cadrul voinței, în sensul ei general, intră nu doar actele conștiente, ci și actele reflexe, instinctele și deprinderile sau automatismele.

Într-un sens mai restrâns, prin voință înțelegem funcția sufletească prin care omul se decide în mod liber, după o analiză a motivelor și scopurilor, să facă sau să nu facă o acțiune. Din această perspectivă orice acțiune voluntară cuprinde trei momente: analiza motivelor și scopurilor, hotărârea liberă pentru săvârșirea acțiunii și realizarea ei pe plan obiectiv sau extern.

Voința este o funcție sufletească distinctă și nu poate fi redusă sau, pur și simplu, identificată cu rațiunea sau intelectul. Ea se află, totuși, într-o strânsă relație cu rațiunea, deoarece în analiza motivelor și scopurilor unei acțiuni face apel la aceasta. Aceasta nu înseamnă că procesele de cunoaștere atrag cu necesitate voința. Sfântul Apostol Pavel exprimă destul de sugestiv acest aspect atunci când scrie romanilor: „nu binele pe care-l voiesc îl săvârșesc, ci răul pe care nu-l vreau, pe acela îl fac” (Rom. 7, 19).

VI.2. Actul voluntar

Actul voluntar este orice act pe care-l face omul, urmărind prin el în mod conștient realizarea unui scop. Actul voluntar nu se con-

fundă nici cu actul instinctiv, care-și are originea într-o pornire firească sau nativă a omului, nici cu deprinderea sau obișnuința, care la origine a fost un act voluntar, dar prin repetare a devenit un act automat.

Actul voluntar se deosebește de actul spontan, care nu este decât o reacție față de o anumită excitație externă, și, de asemenea, de actul făcut din constrângere, fără participarea voinței.

Deci actul voluntar poartă pecetea libertății subiectului moral și de aceea, în limbajul obișnuit, termenii „voluntar" și „liber" sunt considerați sinonimi.

VI.3. Valoarea morală a actului voluntar

În act persoana exprimă valoarea sau non-valoarea sa morală. El nu este o realitate separată de persoană, ci persoana este în act. Totuși persoana nu constă, așa cum consideră unii fenomenologi, doar în simpla succesiune a actelor sale individuale. De aceea valoarea actului rămâne totdeauna distinctă de cea a persoanei în totalitatea sa.

Valoarea sau non-valoarea unui act se înscrie într-o valoare globală pe care o întărește sau o slăbește.

VI.4. Diferența dintre act și acțiune

Unii moraliști fac o distincție clară între „act" și „acțiune". Actul este „acțiunea internă", iar acțiunea este cea care se manifestă în exterior (actus internus, actus externus). Nu orice act intern este însoțit de o acțiune externă, însă orice acțiune cu adevărat umană este însoțită de un act interior.

VI.5. Obstacole reale sau aparente ale actelor și acțiunilor

Din definiția pe care am dat-o actului și acțiunii voluntare, la începutul acestui capitol, reiese faptul că ele sunt rezultatul cunoașterii și al voinței subiectului moral. Unde nu există cunoaștere și voință nu există nici libertate. Există însă situații în care subiectul moral nu cunoaște destul de clar scopul unui act sau al unei acțiuni

sau voința este împiedicată să se decidă în mod liber pentru săvârșirea lor. Actul și acțiunea săvârșite în asemenea condiții nu sunt libere în mod deplin și ca atare subiectul moral nu este pe deplin responsabil de ele. Rezultă de aici că există anumite obstacole ce apar în fața actelor și acțiunilor voluntare care pot diminua libertatea voinței, diminuând astfel și responsabilitatea morală. Cele mai importante obstacole ale actelor și acțiunilor morale ar fi: constrângerea, frica, ignoranța, pasiunile și deprinderile.

a) Constrângerea

Din perspectivă morală, constrângerea este un act de violență pe care îl suferă cineva împotriva voinței sale. Ea poate fi de natură fizică sau psihică. În ambele cazuri subiectul nu poate fi pe deplin liber și, ca atare, nici pe deplin responsabil din punct de vedere moral.

b) Frica

Este un sentiment profund provocat de un pericol real sau imaginar care ne amenință. Din punct de vedere psihologic, frica este o emoție primară, o stare emotivă cu care ne naștem și care poate influența în mod decisiv actele și acțiunile noastre voluntare. Din perspectivă morală, numai atunci când frica întunecă cu totul conștiința omului, paralizându-i voința, suprimându-i deci libertatea, ea înlătură responsabilitatea morală.

c) Ignoranța

Este lipsa de cunoaștere a principiilor morale pe care, de fapt, cel în cauză ar trebui să le cunoască. Ea se poate manifesta ca ignoranță a principiilor sau a legii morale, sau ca ignoranță sau necunoaștere a faptului că actele și acțiunile săvârșite nu sunt în conformitate cu legea morală. În funcție de gradul ei, de cauzele care au determinat-o și de principiile față de care se manifestă, subiectul poate fi considerat mai mult sau mai puțin responsabil.

d) Pasiunile

Din punct de vedere psihologic, pasiunile sunt sentimente care pun stăpânire exclusivă pe sufletul unui om, influențând profund actele și acțiunile voinței sale.

Din punct de vedere moral, pasiunile sunt fapte sau dorințe puternice orientate spre anumite lucruri care produc plăcere subiectului, dar uneori se opun desfășurării libere a voinței. În funcție de motivele care le-au dat naștere și de scopul urmărit, pasiunile pot constitui circumstanțe atenuante pentru responsabilitatea morală a subiectului.

e) Deprinderile

Sunt, la origine, acte voluntare, dar care prin repetare au ajuns involuntare, influențând în mod profund exercitarea libertății voinței. În general, deprinderile se împart în deprinderi bune și deprinderi rele. Primele nu sunt un obstacol în calea libertății și responsabilității morale, pentru că a fi liber înseamnă, de fapt, a săvârși binele. Ultimele sunt însă un obstacol și în funcție de modul în care s-au format, de gradul de participare liberă a subiectului, se stabilește și responsabilitatea sa morală.

f) Alte influențe asupra actelor și acțiunilor voluntare

În afară de obstacolele enumerate mai sus care influențează mai mult sau mai puțin libertatea voinței, teologia morală mai precizează că în judecarea și aprecierea actelor și acțiunilor morale trebuie să se țină seama și de alte aspecte cum ar fi: structura psiho-fizică a fiecărui subiect moral, influența mediului natural și social, particularitățile de vârstă, de sex, de rasă etc. Toate aceste aspecte pot influența actele și acțiunile morale, însă nu pot determina voința într-un mod deosebit și ca atare subiectul moral rămâne, totuși, liber și responsabil în săvârșirea actelor sale.

VI.6. Dubla valoare realizată prin acțiune

Acțiunea nu este doar o prelungire a unui act intern în afară, ci este o lucrare asupra lumii exterioare, care o modifică în bine sau în rău. Acțiunea, ca și actul, primește determinarea sa morală în relație cu o valoare obiectivă. Prin orice acțiune bună lumea se îmbogățește, dar și persoana devine mai valoroasă, mai vrednică de prețuire. Cea mai înaltă dintre valorile morale personale este dăruirea față de Dumnezeu și față de semeni.

VI.7. Sensul acțiunii

Acțiunea exterioară are o valoare morală în sine. Chiar dacă „inima”este polul esențial al moralității, aceasta se realizează deplin printr-o lucrare obiectivă. Un sentiment neexprimat în afară devine adesea neautentic și superficial. La rândul ei acțiunea exterioară influențează interiorul. Dacă nu există nici o ocazie pentru a verifica prin fapte o tendință intimă sau a îndeplini o decizie, actul interior poate fi autentic și profund, dar nu atinge dinamismul său efectiv.

VI.8. Rezultatul acțiunii

Când un om se aruncă în apă pentru a salva un altul, acțiunea sa este la fel de valoroasă chiar dacă se îneacă. Noi nu acceptăm o morală exclusiv pragmatică, a cărui singură normă este rezultatul. Dar nici nu acceptăm o morală care este indiferentă față de rezultatul acțiunii. Aceasta diminuează energiile morale puse în slujba unei acțiuni. Dezinteresul față de rezultatul exterior al unei acțiuni este o formă de pietism.

VI.9. Motivația morală a unei acțiuni

Motivul constituie forma sau sufletul unei acțiuni. Obiectul constituie materia ei, trupul ei. Dar nu trebuie să uităm că și obiectul este „informat” deja de o valoare și aceasta trebuie să prevaleze asupra unui motiv care nu corespunde obiectului. Obiectul rămâne primul element decisiv pentru valoarea acțiunii. Determinarea ultimă a acestei valori va ține de corectitudinea obiectivă a motivului. În cazul motivului, ca și a sentimentului, subiectul moral primește valori, nu le creează. Lumea valorilor preexistă, dar primirea efectivă a valorilor, opțiunea activă în favoarea binelui se înrădăcinează în libera alegere a unui motiv, ca bază a acțiunii. Motive de tot felul se trezesc în noi, în raport cu valorile, dar dorințele noastre, instinctele noastre, exercită asupra lor un control selectiv. De aceea, motivele care ni se propun cu cea mai mare insistență, cele care ne conduc adesea, traduc atitudinea noastră

profundă și aspirațiile noastre intime, conștiente sau inconștiente. Stă în puterea noastră să trezim în noi cu prețul unui efort mare noi motive pentru acțiune, însă ele vor fi totdeauna mai puține decât cele care se nasc spontan în „inima" noastră. De aceea, atât timp cât lupta rămâne vie între sentimentele bune și rele, omul trebuie să examineze cu mare grijă motivele actelor sale. Nu va putea face cu succes acest lucru dacă nu are înaintea ochilor săi măsura eternă a oricărei valori morale.

Doar cel care se așază înaintea lui Dumnezeu și se privește în lumina credinței știe să identifice clar motivele actelor sale și să le discearnă adevărata lor calitate morală.

VI.10. Importanța unui motiv dominant pentru o acțiune morală

Pentru coerența voluntară a unei vieți, alegerea unui motiv dominant este esențială. Puterea antrenantă a motivelor particulare provine în mare parte din circumscrierea lor unei motivații generale. Această motivație poate fi de ordin afectiv sau de ordin intelectual.

Nu trebuie să disprețuim valorile afective în materie de motivație morală mai ales atunci când există mari obstacole de învins. În asemenea momente, doar iubirea și entuziasmul permite omului să se mobilizeze și să pună în lucrare toate puterile sale. Dar dacă motivației afective îi lipsește și un motiv de ordin rațional sau intelectual, entuziasmul, bazat pe sentiment, nu va fi decât un foc de paie. Deci orice motiv trebuie să aibă un nucleu inteligibil, prezent în gândire sub forma unei idei precise, sau cel puțin a unei imagini pline de sens.

Pentru că motivele cele mai intense pierd cu timpul din ardoarea lor, sau sunt marginalizate de altele contrare, este important să le reînnoim permanent și, în mod deosebit, motivul dominant. Psihologia adâncurilor a arătat că există și motive inconștiente ale acțiunii. Ele trebuie neapărat conștientizate pentru a vedea corectitudinea lor. Dăruirea totală unui ideal nu este sinonimă cu controlul permanent al acestei dăruiri. Însă „privirea" continuă spre

ideal și spre Dumnezeu va fi mai rodnică pentru viața morală, decât o atenție continuă la sinele propriu, fără comuniune cu Dumnezeu.

VI.11. Rolul sentimentului în acțiunea morală

În limba română, sentimentul evocă, în primul rând, o mișcare a afectivității sensibile, dar el păstrează și o semnificație cognitivă (în latină *sentio* = gândesc, stimez).

În sensul propriu, sentimentul nu se confundă cu emoția sentimentală. Aceasta izvorăște din resursele organice ale eului și nu este decât o sensibilizare a subiectului cu privire la un obiect. Din momentul în care subiectul moral ia atitudine față de această mișcare a sensibilității, fie acceptând-o, fie reprimând-o, ea devine sentiment. Așadar, sentimentul este un act intern, dar are tendința de a se manifesta în „afară" în anumite împrejurări oportune. Aceste manifestări, însă, nu aparțin în mod esențial structurii psihologice a sentimentului. Mai mult, sentimentul ca atare nu este nici dorință, nici hotărâre de a „face" ceva. El este legat natural de acestea, dar înainte de toate el este „cutremurul" pe care-l trezește în noi o valoare sau o non-valoare; este ecoul și răspunsul subiectiv pe care noi îl dăm acesteia. „Se află în sentiment o prezență intimă a valorii, scrie Louis Lavelle. Noi nu am avea niciodată revelația valorii fără această afecțiune interioară, căreia îi dăm numele de sentiment. Și cum nu există senzație, oricât de simplă, care să nu manifeste un aspect al realului, nu există nici sentiment, oricât de familiar, care să nu conțină afirmarea împlinită a unei valori (…). El este pecetea însăși a prezenței valorii, așa cum este ea recunoscută și consimțită. Este o atingere a valorii așa cum senzația este o atingere a realului"[72]. „Răspunsul subiectiv", „prezența intimă", nu vrea să însemne că sentimentul ar avea tendința să se replieze asupra lui însuși, asupra unei valori devenită „a sa". Dimpotrivă, sentimentul nu-și găsește „odihna" sa decât în orientarea sa dinamică spre „obiect". Fiecare sentiment este polarizat de o valoare obiectivă pe care el o simte. Iubirea de Dumnezeu este în mod real orientată spre Dumnezeu și nu

[72] Louis Lavelle, *Traités des valeurs*, t. i, pp. 190-191.

spre sine însuși. Iubirea desăvârșită se „odihnește" total în Dumnezeu, chiar dacă nu se exteriorizează printr-un gest sau printr-o acțiune.

Deci sentimentul este întotdeauna în relație cu „obiectul" său. Făcând abstracție de sentimentele tipic închise, „crispate", un torent spiritual traversează orice sentiment orientându-l spre un scop pe care el îl atinge, chiar înainte de a-l cunoaște pe deplin. Se poate spune că sentimentele, chiar fără intermediul acțiunii (sau al cuvântului), ating persoanele cărora se adresează, în funcție de treapta sensibilității spirituale a acestora. „Curentul" de sentimente pozitive (iubire, bunătate, compasiune, umilință, respect, dreptate, puritate) este unul vivificator și purificator.

Finalitatea unui sentiment este de obicei o persoană: Dumnezeu, aproapele, comunitățile personale, propriul eu. Ființele însuflețite pot fi obiecte ale sentimentelor, dar nu de aceeași valoare cu persoanele.

„Motivul" care trezește sentimentul este, deci, o valoare sau o non-valoare. Diferența este mare dacă sentimentul nu se adresează decât valorii sau non-valorii, în exclusivitate, sau dacă, plecând de la valoare, el privește și subiectul valorii, persoana ca atare. Dacă cineva iubește o persoană, sentimentul are o altă putere decât dacă i se admiră numai virtutea ei în sine. Greșelile unei persoane constituie o non-valoare și cer dezaprobarea, însă nu autorizează ura acelei persoane. Cine este iubitor de Dumnezeu nu poate să nu vadă în aproapele său, chiar păcătos fiind, icoana lui Dumnezeu, un frate al lui Hristos, un suflet chemat la mântuire.

Un sentiment ocupă în suflet mai mult sau mai puțin loc. El poate fi central sau periferic. O mulțime de emoții pre-sentimentale, acceptate sau nu, nu ating centrul gândirii sau al acțiunii. Altele dimpotrivă, pătrund până în nucleul conștiinței, se instalează acolo și determină mari zone ale gândirii și acțiunii. Un sentiment de ostilitate, spre exemplu, dacă pătrunde în inima preocupărilor unui om, va face mult mai multe ravagii decât dacă el va fi periferic. Deci trebuie să cultivăm mai mult sentimentele de iubire față de Dumnezeu și față de aproapele.

O altă calitate a sentimentelor este profunzimea lor. Iubirea fraternă, spre exemplu, dacă este asumată în Dumnezeu este mai profundă decât iubirea pur umană. Dar profunzimea sentimentului depinde și de subiect. Este pătruns intim de el sau superficial? Ce fel de cunoaștere are subiectul despre valoarea spre care tinde sentimentul? Are o cunoaștere intelectuală, rece, distantă sau afectivă, vitală, intimă și connaturală?

Cercetătorii au analizat mai multe forme de viață umană, valorile lor și orientarea dominantă a sentimentelor, ajungând la următoarea împărțire:

Forme de viață	**Valori predominante**	**Orientarea dominantă a sentimentului**
Economică	- Valorile de gestiune și utilitate	- Interes pentru muncă și profesie
Estetică	- Frumusețea	- Interes pentru valorile culturale; cultivarea armoniei personalității
Eroică	- Puterea	- Plăcerea de a domina; cultivarea stăpânirii de sine
Intelectuală	- Știința	- Viața consacrată cercetării adevărului; grija pentru obiectivitate
Socială și iubitoare	- Bunurile comunitare	- Slujirea semenilor; altruismul
Religioasă	- Comuniunea cu Dumnezeu, mântuirea sufletului	- Consacrarea lui Dumnezeu

În general, nici o formă de viață din cele enumerate mai sus nu este în stare pură. Teoretic, o formă de viață economică se împacă cu una estetică sau religioasă, dar dacă ultima nu-și face loc central în inimă, rezultatul va fi că în deciziile practice, când va trebui să alegem între valoarea „dominantă" și cea religioasă, se poate stabili o falsă ierarhie. Cel mai mare pericol pe care-l prezintă formele de viață, ca și orientarea sentimentelor constă în tendința lor de a nu mai lua în considerare valorile mai înalte.

Spre exemplu, omul în viața căruia valorile dominante sunt cele economice sau politice, în anumite situații ar putea fi tentat să neglijeze sau să subordoneze valorile religioase și morale valorilor economice sau puterii politice.

CAPITOLUL VII

Libertatea și responsabilitatea morală

În general, termenul de libertate este identificat cu absența constrângerii exterioare. Din această perspectivă, libertatea este facultatea sau puterea omului de a se mișca și a acționa într-un anumit spațiu exterior, conform tendințelor naturii sale. Această formă de libertate este total diferită de libertatea morală, așa încât omul poate fi liber din punct de vedere fizic, exterior, însă din punct de vedere moral să fie sclav și, invers, poate fi sclav din punct de vedere fizic, dar liber din punct de vedere moral (Rom. 6, 19 și 20; I Cor. 7, 21-22; Fapte 26, 29).

În afară de libertatea fizică, ce exprimă un anumit raport dintre voința subiectului moral și un spațiu fizic, mai putem vorbi și de libertatea socială. Aceasta are ca sferă de manifestare societatea umană și ea cuprinde două aspecte: libertatea politică și libertatea civilă. Libertatea politică se referă la dreptul pe care îl are fiecare cetățean de a participa la guvernarea țării. Libertatea civilă se referă la dreptul fiecărui cetățean de a face în cadrul societății tot ceea ce nu contravine dreptului altuia.

Se înțelege, din cele spuse mai sus, că cele două aspecte ale libertății sociale nu se confundă unul cu altul. Libertatea civilă poate să existe pentru toți cetățenii fără libertatea politică și, invers, libertatea politică poate să se exercite separat de libertatea civilă. Mai mult, libertatea socială nu echivalează și nu corespunde libertății morale. Confuzia dintre libertatea civilă și libertatea morală a adus nefericire multor oameni, care nu au voit decât drepturi și nu s-au îngrijit și de datoriile morale, și care nu au înțeles că drepturile nu au o valoare intrinsecă decât în vederea împlinirii datoriilor morale.

VII.1. Libertatea morală

Pentru a înțelege libertatea morală trebuie să plecăm de la liberul arbitru sau libertatea de alegere. Pentru ca libertatea să fie reală, ea trebuie să fie respectată în mod deplin. Aceasta înseamnă că numai omul, în virtutea acestui respect deplin al libertății, poate alege răul în locul binelui. Existența însăși a ordinii morale este posibilă cu acest preț. Ființa, înzestrată cu liberul arbitru, trebuie să fie liberă pentru a acționa fără nici un motiv sau împotriva oricărui motiv; să fie liberă pentru a alege răul și propria sa nefericire. Numai în acest caz subiectul moral care alege este responsabil de alegerea făcută. Responsabilitatea este cea care separă domeniul necesității și al determinismului de domeniul libertății morale.

VII.2. Mărturii scripturistice

Termenul grec ἐλευθερία – pe care-l traducem prin libertate – pare să excludă alegerea și, în Noul Testament, o exclude în mod evident. Adevărata libertate, care este opusă în Scriptură sclaviei păcatului, este identificată întotdeauna cu ascultarea absolută față de bine (Rom. 6, 16-19). Invers, folosirea libertății de alegere într-un sens contrar binelui și lui Dumnezeu este înțeleasă ca negare a adevăratei libertăți și considerată a fi un abuz de libertate (Ioan 8, 32-36; I Cor. 8, 9; Gal. 5, 13).

Termenul biblic ἐλευθερία depășește, deci, noțiunea de liber arbitru, însă Sfânta Scriptură recunoaște libertatea de alegere în determinările concrete ale voinței. Omul paradisiac al Genezei, de exemplu, este așezat în fața pomului cunoștinței binelui și răului și este invitat să se decidă liber în raport cu porunca dată lui de Dumnezeu. Nerespectarea poruncii nu este prezentată ca un progres necesar în cunoaștere, așa cum pretind unii moraliști, ci ca un act al responsabilității omului care s-a lăsat sedus de diavol; un act care nu trebuia să fie, care era contrar binelui, adică voinței lui Dumnezeu și vocației omului.

Vechiul Testament ne prezintă, astfel, pe om ca fiind liber să se decidă între două realități contrare, fără o predeterminare superioară. Verbul „a alege" se referă atât la actul uman al alegerii (Ios. 24, 15), cât și la alegerea dumnezeiască (Deut. 7, 6). Deci omul este liber să acționeze după buna sa plăcere. Totuși facultatea de a cunoaște binele și răul și de a alege binele ne este prezentată ca o caracteristică a vârstei adulte sau a maturității spirituale (Deut. 1, 39; Isaia 7, 15). Dumnezeu așază înaintea poporului său viața și moartea, binecuvântarea și blestemul, invitându-l să aleagă viața (Deut. 11, 26, 27; 30, 1 și 19).

În Noul Testament, Mântuitorul afirmă că nu a venit să judece lumea, ci a venit ca oamenii să judece ei înșiși, după dispozițiile inimii lor, ceea ce este bine. Conform acestor dispoziții, Mântuitorul a fost recunoscut de dreptul Simeon (Luca 2, 34), iar apostolii l-au urmat (I Cor. 2, 15, 16). Evanghelia este, deci, un eveniment al deciziei morale și al recunoașterii libertății de alegere. Altfel, nu s-ar putea justifica judecata finală a lumii.

VII.3. Limitele libertății

Subiectul moral este o ființă finită. El se naște în mijlocul unui spațiu sensibil și aparent neschimbător. El însuși are o dimensiune fizică sau sensibilă prin care este legat de întregul cosmos. Subiectul moral, însă, este și o ființă spirituală în relație cu alte ființe spirituale. Aceste condiții existențiale sunt comune tuturor ființelor morale și ele limitează capacitatea lor de autodeterminare. Evident că ele se nasc libere pentru că sunt create de Dumnezeu ca ființe libere, dar nu ca ființe absolute, ci ca ființe relative, asupra cărora împrejurările manifestă o anumită influență pentru o perioadă mai mare sau mai mică de timp. De aceea, istoria ne arată că fiecare perioadă s-a hrănit cu prejudecățile și iluziile sale, urmărind scopurile sale distincte și aproape că este imposibil pentru cineva să nu fie copilul secolului său, să nu participe la virtuțile, dar și la imperfecțiunile sale. Noi putem constata, destul de ușor, puterea pe care o exercită asupra libertății noastre mediul geografic, predispozițiile ereditare, naționalitatea, familia, pe care fiecare le poartă în adâncul ființei

sale și care constituie într-o anumită măsură, alături de experiența personală, individualitatea fiecăruia.

Cu toate aceste influențe, libertatea de alegere nu este redusă la tăcere. Ea rămâne ca realitate constitutivă pe tot parcursul vieții și însoțește toate etapele de emancipare ale omului față de necesitatea naturii.

Sfânta Scriptură confirmă cele spuse până aici. Ea arată limitele în care se desfășoară libertatea umană și legile care o coordonează. În textele Scripturii observăm modul în care un act al voinței libere se transformă într-o a doua natură și noi observăm această transformare în diferitele structuri colective sau ale vieții personale. Sfânta Scriptură însă, nu doar constată acest fapt, ci îl explică și-l raportează la cauza sa. Alegerea inițială făcută de ființa liberă cuprinde deja în ea însăși toate dimensiunile naturii morale care trebuiau să rezulte din ea. Făcând alegerea, omul acceptă dinainte, conștient și voluntar, responsabilitatea, nu doar a actului său individual, ci și toate consecințele sale.

Scriptura ne atestă această lege a transformării actelor în natura morală, mai întâi în ordinea faptelor colective și apoi în cea a faptelor individuale. Starea actuală a naturii umane este raportată de Scriptură la actul inițial și decisiv, pentru întreaga umanitate, al părintelui ei (Rom. 5, 12). În același timp însă, păcatul creează în fiecare subiect moral o stare de sclavie (Ioan 8, 34; Mt. 12, 33-34). În același timp, însă, actele morale nu sunt accidente în viața noastră. Ele se nasc dintr-o natură morală deja formată, fie prin ereditate (Ioan 3, 6), fie prin exercițiul voinței personale (Mc. 7, 21) și actele personale sunt ca roadele unui arbore (Lc. 6, 43-44).

În epistolele pauline noi observăm că adevărata libertate înseamnă supunere față de dreptate, în timp ce supunerea față de păcat înseamnă sclavie. Aceasta nu este totuși nevindecabilă decât atunci când devine revoltă împotriva Evangheliei (Gal. 5, 13).

VII.4. Coordonatele teologice ale libertății

Libertatea umană este recunoscută atât de conștiința personală cât și de societate, însă natura sa profundă, misterul ei, doar Hristos

ni-l poate revela. Cuprinsă prin har în libertatea dumnezeiască, libertatea umană trebuie să fie, în Hristos, libertatea fiilor lui Dumnezeu. Ea este un dar pe care ascultarea liberă a lui Hristos, până la moartea pe cruce, ni l-a oferit. Ea ne invită să-l urmăm pe Hristos în ascultarea sa filială față de Tatăl și ea se realizează prin ascultarea fiilor de Cel care nu „stăpânește" decât prin darurile iubirii sale paterne.

Libertatea fiilor lui Dumnezeu nu suprimă liberul arbitru, ci îl presupune. În momentele decisive ale vieții sale, omul posedă libertatea de a se decide pentru Dumnezeu sau împotriva Lui. Libertatea împotriva lui Dumnezeu ne conduce însă la sclavia păcatului. Omul căzut în păcat este în același timp „sclav" și „liber". Harul nu ne dă un liber arbitru pe care l-am avut dintotdeauna și nu l-am pierdut, ci îl eliberează pe acesta de sclavia păcatului și îi redă libertatea fiilor lui Dumnezeu.

Libertatea fiilor lui Dumnezeu nu cunoaște nici „lege" nici limită în afară de El. Și totuși ea nu este un capriciu. Libertatea umană când este autentică în desfășurarea sa nu este supusă unei presiuni sau unei constrângeri exterioare, ci se desăvârșește din interiorul iubirii binelui, după legea care-și are temeiul în sfințenia lui Dumnezeu (legea veșnică) și săditǎ în natura însăși (legea morală naturală). Legea este pentru libertate exigență dar, în același timp, și cea care conduce libertatea spre adevărata iubire a lui Dumnezeu și a semenilor.

VII.5. Diminuarea și patologia libertății

a) Libertate și violență

Violența fizică, având o cauză exterioară, poate determina voința să facă un act extern fără adeziunea interioară. Violența, atunci când este însoțită de mijloace rafinate de presiune psihologică, poate constitui o gravă tentație și adesea ea antrenează o diminuare a libertății.

b) Libertate și frică

Frica ce precede decizia nu diminuează în sine nici libertatea, nici responsabilitatea. Se poate totuși ca o angoasă ajunsă la limita sa

să suprime pentru o clipă libertatea și responsabilitatea. Psihologia modernă face distincție între frică și angoasă. Frica știe exact care este obiectul de care se teme. Angoasa este o frică misterioasă a cărei cauză nu se cunoaște. Frica de moarte sau de tortură nu poate justifica un act rău în sine, cum ar fi ateismul sau apostazia. Dacă frica s-a transformat într-o angoasă care tulbură profund sufletul, atunci responsabilitatea și libertatea sunt aproape suprimate.

c) Libertate, hipnoză și narcotice

Cel care acceptă să fie hipnotizat renunță la o apreciere personală a valorilor și se lipsește astfel de folosirea libertății sale atât timp cât durează starea de dependență hipnotică. Nu este demn pentru un om să se supună unei hipnotizări care ar putea abuza de pacienții săi.

Folosirea narcoticelor și a stupefiantelor devine ușor o tiranie.

Toxicomanul își pierde libertatea și devine o ființă extenuată din punct de vedere moral. Dacă este conștient de starea sa și refuză să folosească libertatea sa pentru a se dezintoxica este din nou vinovat de ruina libertății sale.

d) Libertatea și sugestia maselor

Sugestia răului este adesea foarte puternică. Unii oameni au o mare putere de sugestie și dacă se așază în slujba răului, cei mai slabi nu se pot salva decât prin fugă sau rezervă absolută. Relația de prietenie și mai ales căsătoria cu persoane imorale și lipsite de credință, dar având putere de sugestie, ar însemna pentru partenerul mai slab un abandon al libertății sale.

Unul din marile pericole pentru libertatea personală constă azi în sugestia maselor. Aceasta poate fi declanșată, ca o epidemie violentă, într-o colectivitate oarecare: muncitorii unei întreprinderi, membrii unui parlament, soldații unei armate sau chiar un popor întreg.

Voințele slabe sunt în acest caz manipulate și devin lipsite de apărare și de simțul responsabilității. Excesele maladive ale unui naționalism dement, ale xenofobiei, superstiției, progroamelor și linșajelor sunt legate, în mare parte, de această psihologie a maselor. Istoria cunoaște cazuri în care elemente de dezordine și-au atins

scopul exploatând cinic și sistematic această fragilitate a maselor. În schimb, liderii vor fi adesea ei înșiși victimele mișcărilor populare, ale psihozei urii etc.

La marginea acestor forme rafinate de sugestie colectivă există o maladie morală cronică: capitularea în fața opiniei publice. De aceea, creșterea libertății morale poate fi considerată ca o biruință progresivă asupra sclaviei impusă de masa impersonală.

Marele pericol al civilizației noastre colective este faptul că atâția oameni se lasă îndrumați de „miturile" necontrolate ale mass-media. De aceea este nevoie de un constant examen de sine și de un profund spirit critic pentru a ne păstra libertatea morală.

VII.6. Responsabilitatea morală

Responsabilitatea subiectului moral este o consecință firească a libertății sale. Nimeni nu este responsabil de actele și acțiunile sale dacă nu este liber.

Plecând de la această relație profundă dintre libertate și responsabilitate, putem spune că „responsabilitatea morală este obligația ce-i revine unei persoane de a se recunoaște ca autor liber al faptelor sale și de a lua asupra sa consecințele acestora".

Deci responsabilitatea este strâns legată și de conștiința morală, deoarece înainte de a fi considerați responsabili de alte foruri obiective, conștiința noastră este forul cel dintâi care ne declară responsabili. Fiind legat de conștiință, subiectul responsabilității nu poate fi decât o persoană. Despre responsabilitate morală colectivă nu poate fi vorba decât prin extensia libertății și responsabilității personale, care se manifestă în relațiile sociale și influențează mai mult sau mai puțin aceste relații.

Principiul general în evaluarea responsabilității morale a unei persoane este următorul: Fiecare este responsabil de săvârșirea sau nesăvârșirea unei fapte, ca și de urmările acesteia, în măsura în care a fost angajată libertatea voinței sale. Deci gradul responsabilității depinde de gradul libertății cu care a fost săvârșită fapta.

CAPITOLUL VIII

Virtutea – împlinire a libertății și a responsabilității morale

VIII.1. Noțiunea de „virtute” în general

Cuvântul *virtute*, folosit adeseori în limbajul obișnuit, nu exprimă totdeauna o noțiune cu un înțeles sau conținut moral. Uneori, prin virtute se înțelege o însușire esențială a unei persoane, în care intră ideea de putere, tărie, forță. Alteori, prin virtute se înțelege o însușire sau o calitate superioară psihică, ori chiar fizică a unei persoane. În mod obișnuit însă, prin virtute se înțelege o anumită conduită a omului, corespunzătoare unor principii morale.

Analizându-l etimologic, cuvântul *virtute* vine de la latinescul *virtus*, acesta fiind la rândul lui termenul latin pentru ceea ce gre-cii numeau ἀρετή. Acest termen derivă de la ἄρης Marte, zeul războiului, sau de la rădăcina αρ, ἄρτιος, ἀρέσκω, ἄριστος, αἴρειν și ἀρέσκειν în sensul de a aduce ceva la îndeplinire, a face ceva plăcut, a încheia etc.

În latină, acest cuvânt s-a tradus cu *virtus*, de la *vir* – bărbat, la început însemnând curajul fizic, apoi forța de rezistență împotriva patimilor și ispitelor și practicarea obișnuită a binelui.

VIII.2. Virtuțile în societatea homerică

În societatea homerică virtuțile erau date, predeterminate, tot așa cum era și locul pe care-l ocupa omul în societate sau privilegiile și datoriile care decurgeau din statutul său.

Într-o asemenea societate, omul știe cine este pentru că știe ce rol îi revine în cadrul structurilor sociale în care este integrat. Eroii lui Homer se identifică cu ceea ce „fac”.

De aceea virtuțile homerice sunt „acele calități care-l susțin pe omul liber în rolul său social și care se manifestă în acțiunile pe care le cere acest rol".

Este evident că în societatea homerică, constituirea identității individuale, printr-un exercițiu al virtuților, presupunea o structură socială particulară. De la o asemenea societate am putea învăța că viața morală este legată într-o anumită măsură de localul și particularul social și că aspirația moralei moderne spre o universalitate eliberată de orice particularitate este o iluzie. În al doilea rând, am putea învăța că nimeni nu poate avea anumite virtuți decât ca parte a unei „tradiții" morale, în cadrul căreia se moștenesc și virtuțile și modul de a le cunoaște și practica.

Cercetătorii care s-au ocupat de virtuțile homerice și structura morală pe care au creat-o au ajuns la concluzia că această structură presupune trei elemente centrale: o concepție despre ce anume cere rolul social al fiecăruia; o concepție despre virtuți sau calități care permit individului să-și îndeplinească rolul și o concepție despre condiția umană, care este fragilă și vulnerabilă în fața destinului și a morții. De aceea a fi virtuos nu înseamnă a evita vulnerabilitatea și moartea, ci a le trata cu atenția ce li se cuvine.

VIII.3. Virtuțile în societatea clasică greacă

Virtuțile homerice au supraviețuit în Atena secolului al V-lea, chiar dacă într-o formă diferită de cea a secolelor anterioare și într-un context social diferit. Spre exemplu, la Homer, onoarea este ceea ce i se cuvine unui rege; la Sofocle, onoarea este ceea ce i se cuvine unui om. Pentru omul homeric nu există o normă internă la care s-ar putea referi, în afară de cele întruchipate în structurile propriei comunități; pentru omul atenian problema e mai complexă. Felul în care înțelege el virtuțile îi oferă norme cu ajutorul cărora poate pune sub semnul întrebării viața propriei sale comunități și poate investiga dacă o anumită practică sau politică e corectă. Cu toate acestea, el recunoaște că deține această înțelegere a virtuților numai datorită faptului că e un membru al comunității.

Spre sfârșitul secolului al V-lea asistăm la dezvoltarea unei atitudini critice care pune sub semnul întrebării ceea ce pretinde ordinea stabilită că este drept sau nu. Această atitudine nu contesta, însă, faptul că mediul în care se exersează virtuțile este totuși polis-ul sau cetatea greacă. Ea recunoștea că a fi un om virtuos se identifică, la Atena, cu a fi un bun cetățean.

Platon care s-a ocupat de problema virtuților (a curajului în *Lahes*, a pietății în *Euthyphron*, a dreptății în *Republica*), le-a legat pe acestea de practica politică a statului ideal și nu de cea a statului real. Platon a încercat, prin aceasta, să explice disputele și lipsa de armonie care domnesc în cetăți, ca și armoniile și dezarmoniile dintre oameni în existența lor reală. Platon era convins că virtutea nu poate fi în conflict cu virtutea nici în interiorul cetății, nici în interiorul omului. Prezența unei virtuți reclamă prezența tuturor. Această perspectivă clară despre unitatea virtuților o vom găsi și la Aristotel și apoi la teologii creștini, deși la aceștia din urmă viziunea despre virtute se va schimba radical.

Discipolul lui Platon, Aristotel, prin teoria sa despre virtuți, a transformat în mod decisiv tradiția clasică greacă într-o tradiție a gândirii morale, depășind pesimismul platonician cu privire la lumea socială. În viziunea sa virtuțile erau acele calități cu ajutorul cărora individul obține *eudaimonia* (cuvânt greu de tradus, dar se traduce de obicei prin seninătate, fericire, prosperitate). În lipsa virtuților apropierea de acest scop este imposibilă. Aristotel nu a făcut nicăieri în scrierile sale o deosebire clară între virtuțile considerate ca mijloc și cele considerate ca scop. În viziunea sa, virtuțile nu erau doar dispoziții de a acționa într-un anumit fel, ci și de a simți într-un anumit fel. A acționa virtuos nu însemna doar a acționa împotriva propriilor înclinații, cum avea să creadă Kant mai târziu, ci înseamnă a acționa dintr-o înclinație formată prin cultivarea virtuților. Aceasta înseamnă că, în viziunea aristotelică, practicarea și cultivarea virtuților presupunea cunoașterea lor și capacitatea de a decide și de a face lucrul potrivit în locul potrivit, la timpul potrivit și în modul potrivit. Capacitatea unei asemenea decizii nu însemna o aplicare mecanică a unor reguli.

Ceea ce ne surprinde pe noi cei de astăzi este faptul că Aristotel considera că virtuțile nu sunt accesibile sclavilor și barbarilor. Un barbar nu era doar cineva care nu era grec, ci cineva care nu avea *polis* și aceasta însemna că este incapabil de virtute.

VIII.4. Virtutea în viața morală creștină

Cuvântul *virtute* (ἀρετή) a pătruns în Noul Testament din limba greacă veche. El este folosit numai de patru ori în toate cărțile acestuia și anume în două locuri (I Petru 2, 9 și II Petru 1, 3), însemnând o *perfecțiune sau desăvârșire dumnezeiască*, iar în două locuri (Filip. 4, 8 și I Petru 1, 5) însemnând o *putere sau însușire omenească*. În Vechiul Testament, acest termen nu se găsește, deoarece evreii, fiind puțin înclinați spre gândirea abstractă, n-au avut o noțiune corespunzătoare pentru ceea ce grecii numeau ἀρετή, iar romanii *virtus*.

Dar faptul că acest cuvânt se găsește așa de rar în Noul Testament nu trebuie să ne inducă în eroare în ceea ce privește importanța acordată virtuții de către Sfânta Scriptură.

Datorită diferitelor aspecte sub care este privită, virtutea este numită în Noul Testament „înțelepciunea spirituală", „viață în duh, nu după trup" (Rom. 8, 6-16; Gal. 5, 5-16); „sfințenie" și „sfințire" (I Petru 1, 15 ș.u.; II Cor. 7, 11; Evr. 13, 14; I Tes. 4, 3; Rom. 6, 22); „dreptate", „îndreptare", „îndreptățire" (Mt. 5, 6; 6, 33; Efes. 4, 24; Iacob 1, 25); „credință", „iubire", „ascultarea poruncilor lui Dumnezeu" (Gal. 5, 6; I Cor. 6, 19), „năzuință spre fapte bune" (Rom. 2, 7; Tit 3, 8; 2, 8; 3, 14; Iacob 2, 14; Mt. 5, 16).

Din aceste texte reiese faptul că virtutea presupune o înnoire a vieții (Efes. 3, 16), o năzuință după modelul lui Iisus Hristos (Filip. 3, 12), o luptă susținută împotriva tuturor piedicilor din calea desăvârșirii (I Cor. 9, 25; Efes. 6, 13; II Tim. 4, 5). În măsura în care se menține această luptă, creștinul devine părtaș la iubirea lui Iisus Hristos și prin aceasta, la fericirea deplină.

Plecând de la textele Sfintei Scripturi, unii Sfinți Părinți și scriitori bisericești, arată în mod clar ce se înțelege prin virtute. Astfel, Clement Alexandrinul consideră că: „virtutea nu este altceva decât o

dispoziție a sufletului în concordanță cu rațiunea referitoare la viața întreagă"[73]. Sfântul Grigorie de Nyssa, sub influența lui Aristotel, definește virtutea drept „calea de mijloc dintre două excese"[74], iar Sfântul Grigorie Teologul o definește ca o dispoziție spre săvârșirea lucrurilor bune[75]. Fericitul Augustin se ocupă de virtute în numeroase locuri din scrierile sale, definind-o ca o dispoziție a sufletului, potrivită naturii și rațiunii, sau ca o calitate a sufletului celui înțelept, sau ca iubirea binelui moral sub toate formele sale[76]. El o consideră ca o forță ce vindecă sufletul de diformitățile lui native așa potrivnice iubirii binelui, sau ca puterea care curăță ochiul inimii, chemată să vadă pe Dumnezeu, deci ca o propedeutică a vieții celei pașnice.

Mărturisirea Ortodoxă, în partea a III-a, se ocupă cu virtutea. La întrebarea a 3-a: Ce socotință trebuie să avem despre virtuțile creștine, adică despre faptele bune?, răspunsul este următorul: „Faptele bune sau virtutea creștină sunt roduri ce răsar din credință, ca dintr-un pom bun", după cum este scris: „Din roadele lui îi veți cunoaște" (Mt. 7, 16).

Deci în viața morală creștină izvorul, măsura și scopul virtuții este iubirea lui Dumnezeu pentru noi. Virtutea însăși este dăruirea acestei iubiri care așteaptă de la noi un răspuns. Caritatea sau ἀγάπη este a ne lăsa cuprinși în iubirea lui Dumnezeu prin iubirea lui Hristos, a renunța eroic la propriul „eu" pentru a sluji lui Dumnezeu și aproapelui prin iubire. Aceasta este pentru creștin adevărata înțelepciune. Rolul prioritar al înțelepciunii în viața creștină este acela de a discerne, în lumina credinței și cu ajutorul darurilor Duhului Sfânt, calea pe care trebuie să se angajeze iubirea.

Virtutea este cea care pune în ordine iubirea, cea care instaurează ordinea veritabilă a iubirii. Doar iubirea lui Dumnezeu, cu virtuțile ce o însoțesc poate așeza în noi această ordine. Doar cel

[73] *Paedag.*, I. 13; P.G., VIII, 372.
[74] *In Cant. Cantic.*, 4; P.G., XLIV, 972.
[75] *Poemata moralia*, XXXIV, 50; P.G., XXXVII, 949.
[76] *De mor. eccl.*, I, 6; P.L., XXXII, 1314.

care iubește pe Dumnezeu (Binele suprem) cunoaște ierarhia autentică a bunurilor de tot felul care solicită iubirea noastră și poate să le dea un răspuns corect. Toată virtutea culminează astfel în orientarea omului spre Dumnezeu prin Iisus Hristos și harul Duhului Sfânt.

Adevărata noțiune de virtute creștină se separă astfel categoric de concepțiile negative și orgolioase, care nu văd în virtute decât stăpânirea răului. Acela posedă o virtute autentică (adevărată) care este pregătit interior să umple marea poruncă a iubirii.

Acela este virtuos care simte că este iubit de Dumnezeu și nu-și atribuie lui, în mod orgolios, binele care este în el.

VIII.5. Natura virtuții creștine

Învățătura creștină despre virtute mai accentuează îndeosebi lucrarea harului divin în viața creștinului, har care începe o dată cu botezul. Sfântul Iustin Martirul zice că Hristos ne-a înnoit în har prin botez, spre a împlini voința lui Dumnezeu prin libera noastră voință. Necesitatea harului pentru sporirea energiei sufletești este accentuată îndeosebi de către Chiril, arhiepisopul Ierusalimului în catehezele sale[77]. De asemenea, și Sfântul Ioan Gură de Aur consideră harul divin necesar pentru virtute și sfințirea celui ce crede, pentru că voința cea bună a noastră nu este de ajuns, dacă ea nu primește putere de sus și această putere ea nu o mai primește dacă nu se îndreaptă cu vremea și nu se face vrednică de această primire[78].

Harul divin este o realitate de existența căreia nu trebuie să ne îndoim nici o clipă, dar este și rămâne o realitate supranaturală, care se coboară asupra noastră și care ne poate influența prin mai multe căi sau mijloace. Modul în care el își exercită acțiunea asupra noastră ne rămâne totuși necunoscut. Harul este o putere dumnezeiască ce „trezește, luminează, întărește și consolidează puterile naturale (…) în procesul mântuirii", dar respectând „libertatea omenească care

[77] *Cateh. XII, C. 7*; P.G., XXXIII, 733; vezi și Pr. M. Bulacu, *Conștiința creștină după Sfântul Chiril al Ierusalimului*, București, 1941, p. 154.

[78] *Omil. În Math.*, VII, 24.

este baza existenței lumii morale”[79]. Harul folosește numai „celor care îl voiesc și care consimt la poruncile lui necesare mântuirii”[80].

Din această perspectivă, întreg procesul educației creștine capătă deci o semnificație cu totul nouă: educația minții sau educația intelectuală, înnobilarea simțirii și întărirea voinței spre cele bune se face prin ajutorul și sub influența harului divin, singur în stare a aduce creștinul la desăvârșire. Viața creștinului se desfășoară astfel între două limite: una impusă de puterile și dispozițiile ei naturale, iar alta – care-l ridică și-l înnobilează – impusă de harul divin. În măsura în care creștinul se străduiește spre bine, în aceeași măsură îi dovedește energia și lucrarea sa. Astfel, la temelia virtuții creștine stă străduința creștinului, ajutată de harul divin.

În fața situațiilor și a împrejurărilor de viață care se pot schimba de la o zi la alta, creștinul își poate dovedi virtutea sa acționând totdeauna potrivit cerințelor legilor morale. A acționa după aceste legi în diferitele împrejurări în care te afli, înseamnă a avea permanent vie în tine voința lui Dumnezeu și poruncile Lui, cărora trebuie să te supui și pentru care conștiința morală deplin formată este un îndreptar subiectiv. Numai atunci se poate spune că o faptă morală este virtuoasă, când provine dintr-o adâncă simțire lăuntrică față de Dumnezeu. Această simțire și trăire interioară, expresie a iubirii față de Dumnezeu, trebuie să fie legată însă în mod necesar de ideea datoriei: cine nu simte în el chemarea datoriei, nu poate simți nici chemarea virtuții. În acest înțeles însă, datoria nu este concepută în mod formal – fapt care face imposibilă urmarea ei, ca în formalismul kantian – ci se prezintă ca un conținut bine determinat. Pentru creștin datoria, în sens general, înseamnă doar a îndeplini voia lui Dumnezeu.

Ținând cont de aceasta putem spune că *virtutea creștină este activitatea continuă și statornică, izvorâtă din harul divin și puterile omului credincios, prin care creștinul împlinește totdeauna voia lui Dumnezeu*.

Înțeleasă astfel, virtutea nu e identică numai cu dispoziția spre bine sau cu intenția, nici cu dexteritatea și ușurința în săvârșirea

[79] H. Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene*, p. 245.

[80] *Mărturisirea lui Dosoftei*, la Kimmel, vol. I, p. 428.

binelui, și nici numai cu actul realizat (fapta bună). Ea nu e numai trăire interioară, numai intenție, nici numai dexteritate, și nici numai act realizat; ci este acțiunea de realizare a trăirilor și a inten-țiilor noastre bune. Considerată din punct de vedere subiectiv, virtu-tea este o atitudine constantă față de bine, o năzuință activă, pu-ternică și statornică de a ne conforma toate simțirile și faptele noastre cu legea morală, și prin aceasta cu voința lui Dumnezeu, iar obiectiv, o acțiune ce rezultă din această trăire interioară. Ea constă deci într-o unitate inseparabilă a simțirii și acțiunii, în simțirea nevoii binelui și în deprinderea de a-l realiza, cu alte cuvinte, în siguranța și promptitudinea voinței spre fapte bune. Ea se caracterizează, deci, printr-o mai mare statornicie în faptele cele bune (din punct de vedere moral), printr-o atitudine mai plăcută și printr-o participare mai vie a persoanei la actele morale (din punct de vedere psihologic). Ea nu e deci atitudinea voinței, nici apatie stoică, dar nici deprindere mecanică, ci o adevărată forță spirituală ce ne îndeamnă să săvârșim cu plăcere binele. De aceea, calea virtuții este atât de lungă și de spinoasă. Virtutea nu ajunge niciodată în această viață la ultima ei limită și nici nu este un bun care, o dată dobândit, să constituie o proprietate permanentă și imprescriptibilă, așa cum o constituie posedarea altor bunuri. Virtutea trebuie să dureze atât cât durează viața noastră pământească; până în pragul morții trebuie să ne străduim să fim și să rămânem virtuoși, pentru că oricând poate scădea și slăbi. „Celui ce i se pare că stă să ia aminte să nu cadă", zice Sfântul Apostol Pavel (I Cor. 10, 12). Ba mai mult, virtutea creștină prin excelență și anume iubirea ne însoțește în veșnicie și în viața de dincolo. Esența virtuții constă tocmai într-un fel de înfiorare divină care susține zelul sau râvna credinciosului de a face în mod permanent voia Domnului.

Este iarăși adevărat că, deși vorbim despre virtute ca despre ceva unic, ea se prezintă totuși în viața creștinilor în diferite feluri și grade, după cum creștinul și-a subordonat mai mult sau mai puțin tendințele sale naturale cerințelor legilor morale. Pentru creștinul în care Iisus Hristos trăiește aievea (Gal. 2, 20), viața nu mai este o luptă continuă deoarece pacea de sus s-a pogorât în inima sa. Viața sa interioară a dobândit o astfel de armonie, încât actele virtuoase

creează o unitate cu propria lui ființă. Pentru acest fapt, virtuțile sfinților creștini nu ne apar ca urmarea unor deliberări ori decizii prin care s-au anihilat – cu o mai mare sau cu o mai mică greutate – tendințele potrivnice, ci se prezintă ca fiind izvorâte din adâncurile ființei lor, deoarece duhul lui Dumnezeu îi stăpânește în așa măsură încât nu mai este vorba de o luptă continuă în ei. Lupta aceasta – pe care de altfel o implică termenul „virtute" (ἀρετή) – este mai mult o luptă inițială, luptă care se dă cu atât mai rar cu cât conflictul dintre tendințele contrare devine mai rar, dar care nu dispare definitiv niciodată în viața pământească.

Idealul desăvârșirii în virtute este Omul-Dumnezeu, Iisus Hristos. Iisus Hristos ca Dumnezeu, prin natura ființei Sale, este și rămâne modelul desăvârșit al virtuții creștine. Sfinții Apostoli, martirii și mucenicii, precum și ceilalți sfinți s-au străduit să realizeze în propria lor viață modelul virtuții supremei desăvârșiri a lui Iisus Hristos. Ei au fost însă numai oameni, așa că n-au putut ajunge la plenitudinea desăvârșirii după care au însetat. Dar noi creștinii, pe lângă idealul desăvârșirii – Iisus Hristos –, trebuie să-i luăm și pe sfinți ca exemple în calea virtuții, exemple care ne arată până unde poate ajunge cineva ajutat de harul divin pe calea desăvârșirii. Iar pentru a ajunge pe această cale, Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune că este absolută nevoie de o învățătură și practică statornică și continuă a virtuții. Ea trebuie să se câștige progresiv, începând cu ceea ce este mai ușor, până la scara ce duce la cer.

VIII.6. Unitatea virtuții creștine

Precum s-a văzut mai înainte, natura virtuții creștine stă în prezența lui Dumnezeu în noi, prezență manifestată în simțire și acțiune, care numai împreună pot genera virtutea creștină. Izvorând deci din aceeași simțire și trăire interioară, virtutea trebuie să fie pentru toți aceeași; ea e o virtute unitară.

Unitatea virtuții creștine este o unitate ontologică ce derivă din unitatea și universalitatea iubirii lui Dumnezeu față de noi. Principiul virtuții creștine este iubirea noastră față de Dumnezeu, iubire care realizează cea mai deplină transformare internă a omului cre-

dincios. Această iubire face ca virtutea să fie una, ca ea să nu lase nici o dezbinare între viața internă și externă, între gând și faptă. Virtutea creștină este, deci, una după ființa ei, dar include în ea o varietate și multiplicitate de virtuți.

Unitatea virtuții creștine nu rezultă ca un fapt ulterior, ca o încununare a virtuților, ci este ceva primordial și principial. Ea își are temelia în înnoirea internă a credinciosului prin renașterea lui ca o creatură nouă în toată gândirea, simțirea, voința și faptele sale (cf. II Cor. 5, 17).

Această unitate a virtuții rezultă și din alte considerații. Astfel, după cum legea morală formează un tot organic, încât cel ce nu respectă o poruncă a ei se face vinovat de toate (cf. Iacob 2,10), tot astfel virtutea este una; scopul unic spre care sunt îndreptate toate acțiunile creștinului demonstrează unitatea virtuții, după cum unitatea harului sau voința neschimbată a lui Dumnezeu sunt tot atâtea temeiuri pentru unitatea virtuții creștine.

Dar indiferent de motivările și fundamentările ei, unitatea virtuții creștine o putem înțelege mai bine dacă luăm în considerare viața și faptele Mântuitorului nostru Iisus Hristos în care domnește legea iubirii.

Spre a înțelege și mai bine unitatea și în același timp varietatea virtuților, am putea-o compara cu culorile. Culoarea ca gen este una, deși cuprinde mai multe specii. Virtutea ca noțiune generală are caractere proprii genului său, după cum culoarea ca noțiune generală are caracterele ei proprii. Dar fiindcă orice gen cuprinde în sine specii diverse, de asemenea, și virtuțile ca și culorile vor fi deosebite una de alta, însă vor avea comune caracterele genului. Acest caracter principial și comun pentru toate virtuțile ar fi participarea tuturor la realizarea binelui celui mai înalt.

Unitatea virtuții creștine ce reiese din învățătura creștină este afirmată nu numai de către Sfânta Scriptură, ci și de către Sfinții Părinți. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur, asemănând virtutea cu corpul omenesc (deci considerând-o unitară), zice că sufletul ei este dragostea către Dumnezeu, iar inima ei este dragostea către aproapele[81]. Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că Duhul Sfânt

[81] *Omilia*, 3 și 47 la *Ev. lui Matei*.

lucrează în fiecare, împărțind daruri în chip potrivit, după sex, vârstă etc.[82] În același înțeles vorbesc despre unitatea virtuții și Ieronim, Ambrozie și Grigorie cel Mare. *Mărturisirea Ortodoxă* arată același lucru când spune: „Aceste fapte bune (faptele bune – virtuțile) sunt așa legate între dânsele că cel ce voiește să aibă desăvârșit și cu adevărat o faptă bună, trebuie să aibă și toate celelalte, iar cel căruia îi lipsește cu totul una dintre aceste fapte bune este lipsit și de toate celelalte"[83].

Dar dacă virtutea are o unitate principială și ontologică, prin aceasta, totuși, nu i se contestă diversitatea și nici deosebirile graduale. Întrucât activitatea noastră se manifestă în diferite direcții și față de diferite persoane și situații, și virtutea va fi diferită potrivit împrejurărilor respective. Așadar, ținând seamă de diferitele raporturi sau referințe ale omului credincios, virtutea va lua înfățișări felurite, care însă toate vor fi roade ale unicului principiu al virtuții. În acest sens, putem vorbi și de diversitatea virtuților creștine.

VIII.7. Diversitatea virtuților

După cum s-a văzut din cele mai dinainte, cu toate că virtutea ca manifestare a creștinului în raport cu săvârșirea binelui este unitară, din cauza raporturilor multiple și variate ale vieții, ea poate lua diferite forme și, deci, se împarte în diferite virtuți speciale. Împărțirile acestea ale virtuții sunt însă în funcție de diferitele criterii utilizate. Astfel, o împărțire a virtuții o găsim încă de la Socrate, care, susținând că virtuțile sunt idei, stabilește un sistem de virtuți în care virtuțile particulare decurg din cele generale. După el, virtutea prin excelență este înțelepciunea (σοφία) care este știința generală a binelui și care cuprinde pe toate celelalte virtuți, precum genul cuprinde speciile. Din ea decurg alte patru virtuți și anume: 1) pietatea sau evlavia față de zei (εὐσέβεια); 2) dreptatea față de oameni (δικαιοσύνη); 3) curajul față de primejdie (ἀνδρεία); și 4) cumpătarea sau stăpânirea de sine față de plăcerile senzuale (ἐγκρατεία).

[82] *Cateh*. 16, 2, 22.

[83] *Mărturisirea Ortodoxă*, ed. 1899, P. II, Răsp. la întrebarea 63.

Platon consideră că prin virtute omul se aseamănă cu Dumnezeu. Potrivit concepției sale trihotomice despre suflet, el atribuie fiecărei puteri sufletești câte o virtute și anume: înțelepciunea (σοφία) este virtutea care corespunde rațiunii; curajul sau bărbăția (ἀνδρεία) corespunde puterii irascibile sau pasiunilor înalte ale sufletului; temperanța (σωφροσύνη) corespunde dorinței sau poftei sensibile. A patra virtute, care e dreptatea (δικαιοσύνη) păstrează armonia celorlalte virtuți și este coroana tuturor celorlalte; de aceea fiecare virtute în sine poate fi definită în funcție de dreptate: înțelepciunea constă în justețea spiritului, temperanța în justețea simțurilor, curajul în justețea inimii.

Aristotel, deși nu acceptă împărțirea virtuților după Platon, recunoaște totuși că virtutea este practicarea reală și continuă a binelui; după el, virtuțile se împart în două categorii și anume în virtuți intelectuale, dianoetice sau ale rațiunii (διάνοια = rațiune), care sunt: înțelepciunea, înțelegerea și cumințenia sau prudența și virtuți etice sau morale (ἠθικαί). Cele dintâi păstrează raportul just al rațiunii față de ea însăși și față de pornirile sufletești inferioare, iar cele din urmă (morale) păstrează calea de mijloc între două excese; această împărțire a lui Aristotel va fi acceptată și de către Toma de Aquino.

Întrucât prin virtute creștinul tinde la asemănarea cu Dumnezeu, iar această asemănare nu este dată în firea noastră ca un fapt originar, ci trebuie realizată de aceasta prin virtute, fiecare etapă din această cale corespunde unei anumite trepte de viață virtuoasă, adică de virtuozitate la care creștinul ajunge. De aceea, Sfântul Grigorie cel Mare consideră că: „fiecare virtute îndeosebi crește așa-zicând prin oarecari grade și astfel, prin creșterea meritelor se aduce la perfecțiune. Altceva anume sunt începuturile virtuții, altceva înaintarea și altceva perfecționarea”[84].

Criteriile după care se pot stabili treptele sau gradele virtuții sunt următoarele:

a) Intenția creștinului, care se poate extinde asupra întregii legi morale sau numai asupra unei părți a ei (cf. Mt. 5, 19; Iacob 2, 10);

[84] *Omilie la Ezech*., II, 3, 4, P.L., LXXVI, p. 960.

b) Motivele care stau la temelia virtuții. Cu cât la temelia virtuții se găsesc motive mai înalte, cu atât gradul acesteia este mai mare (cf. Luca 6, 32-35; Mt. 5, 46). În aceasta constă deosebirea esențială dintre virtutea naturală și virtutea creștină;

c) Raportul dintre virtute și scopul ultim al creștinului. Cu cât creștinul își înfrânează mai mult pornirile sale spre bunurile trecătoare și se supune unor adevărate privațiuni pe calea virtuții, cu atât mai mare este virtutea sa (cf. Luca 21, 1-5). Din acest punct de vedere, putem vorbi de virtuți ordinare și extraordinare sau despre virtuți obișnuite și virtuți eroice;

d) Statornicia voinței în împlinirea legii morale și iubirea față de Dumnezeu (cf. II Cor. 9, 7). Din aceasta rezultă împărțirea graduală a virtuților în virtuți depline și virtuți nedepline.

Desigur, uneori, de la deosebirea graduală se poate trece la o deosebire de natură a virtuților, dacă se iau în considerare și alte împrejurări ce pot surveni. În general însă, deosebirea graduală a virtuților se menține cu atât mai mult cu cât aprecierea acesteia nu revine numai omului credincios, ci mai ales judecătorului celui drept, Dumnezeu (Mt. 25, 31; Iuda 14, 15; Rom. 2, 16 etc.).

VIII.8. Împărțirea virtuților

După obiectul și scopul lor, virtuțile se împart în virtuți teologice și virtuți morale.

Virtuțile teologice au ca obiect și ca scop ultim pe Dumnezeu, pe când virtuțile morale reglementează raporturile noastre față de lumea creată și în special față de semenii noștri. La rândul lor, virtuțile morale se împart în virtuți cardinale și virtuți derivate, după cum sunt socotite ca izvoare ale altor virtuți, sau ca virtuți deduse sau derivate din cele dintâi. Dar întrucât virtuțile teologice sunt daruri care se revarsă în sufletul omului credincios o dată cu harul sfințitor al Botezului, ele, în general, sunt numite de către teologii romano-catolici și virtuți „insuflate", deși această numire nu exprimă deloc specificul lor.

Teologii romano-catolici, în conformitate cu concepția antropologetică tomistă, ce domină în catolicism, preferă împărțirea

virtuților în virtuți „naturale" și virtuți „supranaturale", spre a arăta astfel originea lor. „Virtuțile naturale" ar fi virtuțile pe care omul le câștigă numai datorită puterilor lui naturale, în timp ce „virtuțile supranaturale" ar fi daruri nemijlocite din partea lui Dumnezeu, sau virtuți ce izvorăsc din temelia supranaturală a credinței, fiind, pe de o parte, rezultatul harului divin, iar pe de altă parte, rezultatul liberei noastre conlucrări cu acest har. În acest sens vor fi numite „supranaturale" și anumite virtuți morale. Această împărțire nu este admisă în morala ortodoxă pentru considerațiile arătate mai înainte.

În afară de aceste împărțiri, unii teologi – în special romano-catolici – care stau sub influența lui Toma de Aquino, mai împart virtuțile în virtuți „intelectuale" și virtuți „morale". Această împărțire identică cu a lui Aristotel, a intrat și în unele tratate de morală scrise de autori ortodocși (ca de exemplu la Voiutschi sau Mironescu).

Tot în legătură cu această împărțire se află și împărțirea în virtuți „insuflate" și virtuți „câștigate", cele dintâi ca daruri ce derivă nemijlocit de la Dumnezeu, iar cele din urmă ca rezultat al exercițiului și al deprinderii. Virtuțile „insuflate" se mai numesc și virtuți „dumnezeiești" sau „creștinești", deoarece ele provin direct de la Dumnezeu și sunt specifice creștinismului.

VIII.9. Virtuțile cardinale

Virtuțile cardinale sunt cunoscute în creștinism destul de timpuriu, dar în mod amănunțit vorbesc despre ele abia Părinții și scriitorii bisericești din secolul al III-lea și al IV-lea și anume: Clement Alexandrinul, Origen, Grigorie Taumaturgul, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur etc. În Apus, de ele se ocupă Ieronim, Ambrozie, Augustin și alții. La Fericitul Augustin ele nu stau numai alături de virtuțile teologice, ci se găsesc într-o strânsă legătură și dependență intimă față de acestea, fiind socotite ca exteriorizări ale lor[85]. Potrivit părerii Fericitului Augustin, ele constituie sinteza tuturor virtuților morale, fapt pentru care el le aseamănă cu cele patru fluvii ale raiului.

[85] *Retr.* I, 7; XXXII, 592-594; *De mor. eccl.*, 15, 21, 22, 35; P.L., XXXIII, 1322 ș.u.

a) Înțelepciunea

După filosofii antici, înțelepciunea este știința științei și a neștiinței. Spre a ajunge la ea, Socrate ne spune că trebuie să pornim de la dictonul „Cunoaște-te pe tine însuți". Înțelepciunea antică trebuie înțeleasă ca fiind cunoașterea adevărului în ceea ce are el mai înalt și aceasta presupune că numai cel ce s-a pregătit în mod îndelungat prin meditație și știință poate ajunge la ea. Așadar, mai întâi, omul trebuie să se cunoască pe sine însuși spre a vedea ce știe și ce nu știe, apoi să se pregătească în mod minuțios pentru a dobândi știința, numai astfel putând ajunge înțelept și în stare să judece și să aprecieze și pe ceilalți oameni. Dar, deoarece știința cea mai înaltă este știința binelui, înțelepciunea poate fi identificată numai cu știința a ceea ce este bine și a ceea ce este rău. De aceea – zice Socrate – nici din partea înțelepciunii nu te poți aștepta la mai mult, întrucât, dacă ea se întemeiază numai pe puterile omenești, nu va putea ajunge niciodată la cunoașterea desăvârșită a adevărului și a binelui.

Înțelepciunea creștină se întemeiază pe voia cea sfântă a lui Dumnezeu. Creștinismul prețuiește înțelepciunea duhovnicească pe care numai darul lui Dumnezeu o poate da credinciosului. De aceea creștinul înțelept știe cum să umble pe căile Lui, fiindcă el se adapă din înțelepciunea divină (Proverbe 3, 4-6). Adevărata înțelepciune constă în cunoașterea voii celei sfinte a lui Dumnezeu și în urmarea acesteia de către creștin (Rom. 12, 2).

b) Dreptatea

Virtutea dreptății dobândește, de asemenea, un înțeles nou în creștinism. Dreptatea antică era considerată și la cei vechi drept fundamentul oricărei orânduiri sociale statornice.

Astfel, legea talionului, care la antici era o expresie a dreptății, este înlăturată prin dragostea creștină, care completează și desăvârșește dreptatea. Dreptatea antică, în fond, perpetua o aspră nedreptate socială: inegalitatea oamenilor ca stare socială (sclavi și oameni liberi), inegalitatea oamenilor ca sex (bărbatul și femeia), inegalitatea în fața legilor etc. Creștinismul schimbă sensul noțiunii de dreptate și extensiunea acesteia: dreptatea creștină vrea binele, ea

aduce bunăînțelegere și armonie între oameni; de asemenea, ea nu caută să răspundă răului cu rău, ci vrea să învingă răul prin bine (Rom. 12, 21). Deci în viața creștină ea este așezată în slujirea virtuții teologice a iubirii. Una din cele mai grave deficiențe a eticii păgâne antice este aceea de a se fi înșelat în concepția sa despre dreptate și despre locul ei în viața morală. Elenismul și cultura romană nu au înțeles că virtutea naturală și fundamentală a voinței este iubirea. Prudența era considerată ca virtute intelectuală, dreptatea ca o virtute morală, iar iubirea ca o simplă pasiune. Aceasta implică o concepție „obiectivistă" despre morală, căci dreptatea în sensul obișnuit al termenului are în vedere relația cu obiectele, cu lucrurile, folosirea bunurilor materiale, raportul cu aproapele în funcție de ordinea materială și nu în vederea ordinii interioare a iubirii.

Totuși, în însăși inima tradiției greco-romane despre virtutea dreptății, apar anumite perspective ce ar putea fi interpretate în sensul unei iubiri personale. Dreptatea poate fi concepută într-adevăr ca o virtute generală a voinței care vrea să dea fiecăruia ce i se cuvine (individ sau comunitate). Este vorba de o dreptate obiectivă, dar în sensul cel mai larg al cuvântului, adică de o dreptate ce are în vedere adevărata valoare a obiectului și aspirațiile subiectului spre această valoare. Înțeleasă astfel, dreptatea este o virtute deschisă spre valoare și cea mai înaltă dintre virtuțile morale. Ea are ca nucleu iubirea morală a valorii și a persoanei.

1. Forme ale dreptății astăzi

a) Dreptatea comutativă. În cazul ei, subiectele de drept sunt persoanele particulare (sau o colectivitate înțeleasă ca persoană morală). Scopul său este apărarea bunăstării individului. Ea cere schimbul de valori egale. Ea interzice uzurparea drepturilor altuia sau furtul, frauda, paguba nedreaptă.

b) Dreptatea legală se limitează la o activitate legislativă și executivă și la observarea legilor comunității. Aici, subiectul de drept este comunitatea, iar scopul dreptului este binele comun. Responsabilii de drept sunt toți cei care trebuie să slujească comunitatea, guvernanți și guvernați. Cei care dețin puterea exercită această drep-

tate făcând legi favorabile binelui comun. Subiectele practică această dreptate când respectă fidel și conștient legile date în vederea binelui comun.

c) Dreptatea distributivă. În cazul ei subiectul de drept este individul în raportul său cu comunitatea, iar scopul dreptului în cazul dreptății distributive este bunăstarea indivizilor unei comunități. Responsabilă de drept este comunitatea ce acționează prin reprezentanții săi oficiali. Individul are vis-à-vis de comunitate drepturi fundamentale și aceasta trebuie să i le garanteze. Individul exercită dreptatea distributivă ca virtute, într-o manieră pasivă, în măsura în care se mulțumește cu o împărțire corectă a responsabilităților și a privilegiilor și nu are revendicări exagerate față de comunitate. Într-o constituție democratică, în care fiecare poate să-și susțină drepturile și să-și fixeze datoriile, dreptatea distributivă este o virtute extrem de necesară cetățeanului. Ea trebuie să stăpânească propaganda politică prin dreptul de a vota. Această dreptate este rănită atunci când se încurajează egoismul unui grup sau al unei clase.

Dreptatea legală și cea distributivă trebuie să fie complementare. În măsura în care individul își consacră eforturile sale binelui comun, comunitatea trebuie să aibă în vedere binele său particular. Cel care face mai mult pentru comunitate trebuie să fie mai onorat și mai ajutat. Atribuirea de privilegii obligă individul să facă mai multe eforturi și să-și asume mai mari responsabilități în slujba comunității.

În aplicarea acestui principiu trebuie totuși prudență. Cel care a dobândit într-o manieră dreaptă sau nedreaptă o mai mare parte din resursele naționale și plătește, în consecință, mai multe impozite nu are un drept la mai mari onoruri și privilegii. El nu face altceva în plus decât ceea ce trebuie să facă. Cel care posedă o prea mare bogăție împiedică prin aceasta pe alți membri ai grupului să folosească puterile lor pentru propriul lor bine și cel al comunității și trebuie considerat ca dăunător comunității, dacă nu o slujește într-o măsură mai mare decât cel obișnuit. Un act de dreptate de toată admirația ar fi ca el să renunțe în mod liber la privilegii și la posesiunea excesivă dăunătoare societății.

d) Dreptatea socială. Obiectul ei este constituit mai puțin din drepturi întemeiate pe legi, cât pe drepturile naturale ale comunității

și membrilor săi. Dreptatea socială are ca și condiție prealabilă dreptatea comutativă, dar problemele pe care ea le ridică depășesc acest cadru. Dreptatea socială consideră totdeauna antreprenorul și muncitorul ca fiind membri a două grupuri diferite: muncitorul este remunerat ca membru și susținător al familiei. De cealaltă parte, salariile și beneficiile trebuie calculate ținând cont de bunăstarea întreprinderii și a economiei generale.

Dreptatea socială nu vede soluția ultimă a problemei pusă de relațiile dintre capital și muncă în dreptatea comutativă, bazată pe egalitatea materială, și nici numai în dreptatea legală sau distributivă care, pe calea autorității, corectează practica dreptății comutative. Mergând dincolo, în interesul însuși al comunității ea acordă atenție celor slabi din punct de vedere politic, economic și social. Copilul, spre exemplu, are un drept inalienabil la viață, întreținere și educație. Toate comunitățile, de la familie până la Stat, trebuie să participe și să respecte acest drept. Părinții datorează copilului ceea ce este necesar dezvoltării sale fizice și spirituale, în virtutea dreptății sociale, adică în virtutea calității naturale a părinților care le conferă un loc special în comunitate. Pe de altă parte, și copilul trebuie să-și asume anumite responsabilități ale familiei, să-i sprijine pe părinți când vor fi bătrâni. Este datoria unui fiu ca fiu. La fel este de datoria Statului (și a oricărei celule sociale) să garanteze fiecărui membru al comunității umane viața, întreținerea și posibilitatea de a lucra, atât timp cât din greșeala sa nu a pierdut aceste drepturi. Dreptatea socială are datoria de a ajuta pe cei ce sunt în nevoie, pentru ca ei să poată trăi într-o manieră umană. Dreptul la acest ajutor rezultă din dreptul natural al necesităților vieții. Durata acestui ajutor este limitată de durata necesității. Din moment ce cineva se poate ajuta singur, obligația de a-l ajuta încetează. În multe privințe, dreptatea socială coincide cu dreptatea legală și distributivă. Totuși, ea le depășește prin ideea de „ordine socială".

Dreptatea socială accentuează, mai mult decât alte forme de dreptate, obligațiile care rezultă imediat din natura socială a omului și din finalitatea socială a bunurilor materiale. Rezultă de aici că bogatul are obligația de a renunța la drepturile și bunurile sale legitime atunci când nevoia întregii comunități sau a unui membru al

ei o cere. Dreptatea socială conferă victimelor sorții un drept strict la sprijinul necesar, ce provine din surplusul aproapelui, în măsura în care ei sunt legați unul de altul prin legăturile comunității. Prin aceasta doctrina socială se apropie de doctrina creștină a proprietății. Dreptatea socială depășește justiția legală și stabilește reguli pentru coexistența popoarelor. Poporul care are un excedent de bunuri trebuie să cedeze vecinilor săi dezmoșteniți de natură pentru a putea trăi mai uman și mai moral. Ideea de dreptate socială este de ordin juridic și nu decurge doar din Revelație. Dar ea nu s-ar putea dezvolta decât pe baza unei viziuni despre om pe care ne-o oferă Revelația. Ea este, de fapt, dreptatea familială a fiilor lui Dumnezeu. Doar iubirea îi va convinge pe cei bogați să renunțe la privilegiile lor și la o ordine economică nedreaptă și numai iubirea conduce la depășirea propriei situații și deschiderea spre mari categorii sociale. Iubirea, deci, este temeiul dreptății sociale.

e) Dreptatea vindicativă. Este voința de a restabili dreptatea nerespectată, printr-o pedeapsă proporțională cu vina. Este virtutea celui care conduce, care atunci când pedepsește nu trebuie să aibă ca scop decât binele comun (ordinea publică, siguranța, încrederea generală în dreptate).

2. Curajul sau bărbăția

Curajul este virtutea care ne face capabili să înfruntăm suferința sau chiar moartea dacă o cauză dreaptă o cere. Această virtute înlătură sentimentele de spaimă și mișcările de frică sau de repulsie pe care le trezește perspectiva morții și a suferinței. Evident că această virtute nu suprimă total frica, însă aceasta nu mai paralizează voința de a lupta pentru bine. Omul apatic, cel insensibil la suferință și persecuții nu poate fi numit curajos, ca și disperatul care nu mai pune nici un preț pe viața aceasta. În principiu, cel curajos nu va apăra Binele cu mijloace violente, doar dacă dușmanul va folosi violența. Deci curajul trebuie să slujească iubirii de Dumnezeu pentru a fi o virtute desăvârșită. Curajul fără iubire și dreptate este un instrument al răului. Iubirea și dreptatea sunt virtuți prin ele însele. Curajul nu este virtute decât slujind lor. Curajul nu trebuie să fie imprudent. Nu trebuie pusă viața în pericol atâta timp cât se poate

lupta pentru dreptate și cu alte mijloace. Temeritatea orgolioasă care se asumă într-un pericol este opusă adevăratului curaj. Adevăratul curaj își are izvorul în rugăciune. De aceea, în viața creștină această virtute devine o tărie și o statornicie sufletească în fața tuturor primejdiilor vieții, în vederea înfăptuirii idealului moral, căruia i se opun puterile răului (cf. Efes. 6, 19 ș.u.). De aceea, bărbăția creștină se manifestă deopotrivă și în învingerea poftelor și a dorințelor proprii care-l îndepărtează pe creștin de la realizarea binelui, precum și în înfruntarea pericolelor externe care se opun realizării binelui în lume. Curajul creștin se arată în suferință și în răbdare, deoarece „cel ce va răbda până la sfârșit acela se va mântui" (Mt. 24, 13).

3. Cumpătarea

Cumpătarea este virtutea prin care omul se ocupă de sine însuși. Există însă două forme de preocupare de sine: una dezinteresată, alta egoistă. Prima este binefăcătoare, a doua este nocivă. Cumpătarea este deci o păstrare a sinelui, prin uitarea de sine.

Pentru păstrarea și ocrotirea vieții fizice individuale există instinctul de nutriție (mâncare și băutură); pentru păstrarea speciei există instinctul sexual. Amândouă sunt subordonate unui scop. Când se neglijează această subordonare, când se transformă ele în mijloc pentru un scop, ca plăcerea biologică, aceste instincte devin puteri distructive, ruinând viața fizică individuală și amenințând specia, răvășind viața spirituală, compromițând mântuirea.

Prin virtutea cumpătării se mențin în ordine aceste afecte profunde, slujitoare ale vieții trupești și ale speciei, ca și ale scopului ultim al omului.

Într-un sens mai larg, cumpătarea are ca scop așezarea în ordine a tuturor manifestărilor sensibilității și facultăților dorinței, nu numai impunând fiecărui act o conformare cu ierarhia obiectivă a valorilor, dar și modificându-le puterea printr-un efort de educație personală. Cumpătarea este o virtute indispensabilă pentru omul marcat de păcatul strămoșesc. Datorită păcatului strămoșesc omul este înclinat să se iubească mai mult pe sine decât pe Dumnezeu. În măsura în care el se iubește mai mult pe sine decât pe Dumnezeu, cade în dezordine, căci se interesează de sine în mod egoist și se iubește în

mod dezordonat. Condiția prealabilă a cumpătării este orientarea sinelui spre Dumnezeu.

Cumpătarea este ultima dintre virtuțile cardinale, dar aceasta nu înseamnă că ea este mai puțin importantă decât altele. Ea este legată de instinctele cele mai puternice: de mâncare, de băutură, de instinctul sexual. Când acestea degenerează, omul își pierde echilibrul fizic și spiritual și devine orb față de celelalte virtuți. Iubirea este cea care conferă virtuții cumpătării adevărata strălucire. Măsura în mâncare și băutură, moderația dorinței de a cunoaște, dominarea pasiunilor nu devin virtuți strălucitoare decât atunci când sunt pătrunse de iubire. Virtutea cumpătării este în strânsă relație cu virtutea înfrânării. Postul este unul din actele semnificative ale cumpătării în mâncare și băutură. Dezordinea interioară a omului păcătos cere o asceză generală, o disciplină metodică, dar și o dăruire de sine și o renunțare pentru un timp chiar la plăcerile care sunt compatibile cu virtutea cumpătării. Creștinul știe că dezordinea se situează nu doar la nivelul sensibil, ci și la cel spiritual. De aceea voința trebuie să renunțe la propria sa autonomie pentru a intra sub ascultare. Rațiunea și memoria trebuie să renunțe la preocuparea exclusivă de ceea ce-i face plăcere și să se orienteze spre adevărurile credinței. Renunțarea în sine este refuzul voluntar a tot ceea ce se opune iubirii de Dumnezeu și de aproapele. De aceea asceza trebuie să fie în același timp interioară și exterioară. Asceza poate fi periculoasă dacă nu combate dușmanul principal al omului religios: orgoliul spiritului. Însă orgoliul spiritului nu poate fi învins fără supunerea simțurilor legii morale. De aceea virtutea cumpătării este legată și de virtutea smereniei.

În latina și greaca clasică, termenul de smerenie, de umilință nu există. Idealul smereniei ni s-a revelat prin Iisus Hristos și este o virtute fundamentală, temei al celorlalte virtuți. Noutatea acestei virtuți este că ea nu izvorăște dintr-o lipsă, dintr-o slăbiciune, ci din bogăția dumnezeiască. Smerindu-se din iubire până la creaturi, Dumnezeu nu se teme că pierde ceva. Doar orgoliul face eforturi pentru a menține o grandoare pretențioasă căreia îi simți fragilitatea. Cel care este cu adevărat mare în inima sa se angajează pe calea

îndrăzneață a inimii, a iubirii față de cei mici și umili. Din momentul nașterii, Mântuitorul a trăit smerit: exil, persecuție, viață retrasă la Nazaret, ascultare față de oameni, respect pentru păcătoși și vameși (Lc. 22, 27).

Prima caracteristică a smereniei este raportarea ei la Mântuitorul. Smerenia singură este capabilă de o dreaptă apreciere a valorii și a bunelor calități ale aproapelui. Cel orgolios apreciază propriile sale valori amintindu-și de grandoarea sa. Cel smerit așază toate lucrurile în Dumnezeu. În afară de necesitățile sociale, cel smerit se abține să privească greșelile altuia și evită să gândească prea mult la propriile sale avantaje. Dacă gândește la ele o face pentru a mulțumi lui Dumnezeu pentru ele. A recunoaște cu gratitudine demnitatea conferită de Dumnezeu face parte din atitudinea creștină smerită.

Creștinul trebuie să-și cunoască propriile daruri. Dar acestea îi apar mai curând ca datorii decât ca valori peste care el ar fi proprietar. Cel smerit nu stăruie să analizeze calea pe care deja a parcurs-o. El privește mereu spre înălțimi, spre sfințenia lui Dumnezeu. Smerenia este o condiție prealabilă a adevăratei cunoașteri de sine și a pocăinței. Ea este indispensabilă sănătății conștiinței morale.

VIII.10. Virtuțile teologice

Porunca desăvârșirii noastre morale „Fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este" (Mt. 5, 48) nu este numai o poruncă impusă nouă din afară, poruncă ce cuprinde un ideal de viață recomandat de Mântuitorul, de a cărei valoare nu ne putem convinge în mod rațional, ci ea este și legea propriei noastre naturi, în calitate de ființe create după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Dar fiindcă desăvârșirea implică o trăire ce depășește limitele cunoștințelor și puterilor omenești, ea presupunând pentru creștin o viață în legătură cu Hristos, e necesar ca el să fie în posesia unor mijloace prin care să-și asume această viață.

Virtuțile teologice ni se înfățișează tocmai ca mijloace de legătură și comuniune cu Dumnezeu, mijloace care depășesc nu numai puterile noastre, dar și lumea în care trăim. Desăvârșirea spre care

tindem presupune o năzuință puternică și continuă din partea noastră îndreptată mereu spre același scop. Iar dacă prin desăvârșire înțelegem asemănarea noastră cu Dumnezeu, atunci drumul creștinului spre ea trebuie să fie ireversibil: sens unic, fără oprire, fără ocolișuri și mai ales fără întoarceri, căci numai astfel putem ajunge în comuniune de viață cu El.

Cum însă puterile noastre nu sunt în stare să păsească singure pe acest drum, însuși Dumnezeu ne întinde mâna Sa, ajutându-ne prin harul Său revărsat asupra noastră, spre a ne putea pune în legătură și a intra în comuniune cu El. În acest fel trebuie privite cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și iubirea sau dragostea, pe de o parte, ca mijloace divine date creștinului spre a putea cunoaște pe Dumnezeu și a putea sta în legătură cu El, iar pe de altă parte, ca principalele moduri de realizare și trăire cu ajutorul harului, a vieții celei noi în Hristos. Ca haruri, ele ne sunt date deodată cu harul sfințitor prin botez, deși sunt deosebite de acesta; de asemenea, ele sunt forțe interne care fac posibilă manifestarea continuă și integrală a vieții cu adevărat creștine.

Numirea de virtuți teologice este veche. O aflăm atât la Sfinții Părinți și scriitori bisericești, cât și la aproape toți moraliștii creștini. La teologii romano-catolici ea alternează cu numirea de virtuți supranaturale și insuflate. Spre a arăta atât rolul, cât și izvorul lor, ele au fost numite și virtuți divine sau dumnezeiești. Deoarece ele sunt specifice creștinismului, au mai fost numite și virtuți creștinești. *Mărturisirea ortodoxă*, referindu-se la importanța lor, le numește virtuți cuprinzătoare și alese, adică generale și principale.

Dar dintre toate numirile ce li s-au dat, cea mai potrivită este numirea de *virtuți teologice*, căci această numire redă mai exact caracterul acestora, întrucât ele au ca obiect, motiv și scop pe însuși Dumnezeu, precum și faptul că ele aparțin teologiei și pentru prima oară ne-au fost descoperite de Dumnezeu, prin Revelația supranaturală, drept cele mai importante virtuți.

Realitatea și importanța acestor virtuți reies din numeroase locuri din Sfânta Scriptură (despre necesitatea fiecăreia dintre acestea se va vorbi în partea specială a moralei). Aici menționăm

numai două locuri: „Fiind deci îndreptați în credință, avem pace cu Dumnezeu, prin Domnul nostru Iisus Hristos [...], iar nădejdea nu rușinează, pentru că dragostea s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt cel dat nouă" (Rom. 5, 1 ș.u.); de asemenea: „Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea, iar mai mare dintre toate acestea este dragostea" (I Cor. 13, 13).

Sfinții Părinți și scriitori bisericești vorbesc adeseori despre ele, arătând importanța, numărul și ordinea lor. Astfel, Sfântul Ignațiu de Antiohia numește credința ἀρχή, iar iubirea τέλος. Clement Romanul și Policarp de Smirna numesc credința „mama și principiul vieții", iar Clement Alexandrinul afirmă că temelia reală a oricărei gnoze și a scopului ei spre perfecțiune este sfânta triadă: credința, nădejdea și dragostea. Fericitul Augustin prezintă virtuțile teologice ca semne ale cetății cerești și divine, față de virtuțile civice și cetățenești (morale).

Virtuțile teologice, ca haruri divine, sunt date creștinului, așa cum am mai spus, deodată cu harul sfințitor sau înnoitor în taina Sfântului Botez, dar este de la sine înțeles că aceste haruri își fac vizibilă prezența și ajung virtuți numai prin lucrarea personală a acestuia. Deci, numai prin străduința și lucrarea sa creștinul face ca aceste haruri să fie active în el și să devină virtuți. Drept urmare, cu tot rangul lor superior față de celelalte virtuți, dacă ele n-ar fi rezultatul conlucrării creștinului cu harul, ele nici nu s-ar putea numi virtuți, precum spune și Sfântul Ioan Damaschin: „Nu este nici rațional, nici virtute ceea ce se face cu forța". Deci, dacă aceste virtuți sunt definite adeseori ca haruri supranaturale vărsate în sufletul credinciosului prin taina Sfântului Botez, aceasta nu trebuie să se înțeleagă în sensul că ele rămân în creștin în forma în care s-au primit de acesta, deoarece creștinul prin propria sa lucrare le face să sporească, să rodească ori să dispară.

Dacă se spune adeseori că omul credincios nu are nici un merit la dobândirea acestor virtuți, aceasta înseamnă că harul divin al lor este dat lui mai înainte să poată face ceva bine pentru a merita acest har, ele fiindu-i date (ca haruri) drept condiție absolut necesară reînnoirii sale spirituale. Prin împreună-lucrarea cu aceste haruri, creștinul poate aduce aceste virtuți la desăvârșire, făcând din ele

cununa întregii sale vieți duhovnicești. Ca haruri deci, ele sunt date și copilului nou botezat, dar prezența lor nu se dovedește în acesta decât în măsura în care el crește și se dezvoltă sub aspect trupesc și sufletesc, ajungând la conștiința de sine și la voința liberă, fiind astfel capabil să facă fapte bune ori rele.

Spre a înțelege raportul dintre harul acestor virtuți și lucrarea creștinului, ne putem folosi de o comparație. Precum o sămânță nu poate încolți spre a da naștere la plantă decât atunci când există condiții externe favorabile: umezeală, căldură, lumină etc., tot astfel și harul virtuților teologice nu poate da naștere acestor virtuți decât dacă la el se adaugă voința și lucrarea creștinului. Astfel stând lucrurile, ne putem da seama de ce aceste virtuți, ca haruri insuflate, dau sufletului creștinului numai o dispoziție, o tendință sau o înclinare spre viața morală creștină, dar nu și o îndemânare sau o ușurință în săvârșirea actelor corespunzătoare, deoarece acestea se câștigă printr-o exercitare continuă prin fapte.

Virtuțile teologice sunt mijloace care ridică mai întâi omul credincios la starea proprie de fiu al lui Dumnezeu, punându-l în legătură nemijlocită cu El și cu opera mântuirii lui Iisus Hristos. De aceea, datoria creștinului este de a spori sau de a face să crească aceste virtuți prin fapte corespunzătoare.

Sub influența scolasticii și a raționalismului tomist, mulți teologi apuseni au căutat să fundamenteze treimea acestor virtuți pe funcțiile sufletești ale omului (o fundamentare asemănătoare a virtuților cardinale o găsim la Platon). În acest sens, intelectului i-ar corespunde credința, afectivității nădejdea, iar voinței iubirea. Spre deosebire de această fundamentare psihologică, alți teologi moraliști le fundamentează din punct de vedere al obiectului spre care ele tind, deoarece Dumnezeu este motivul, obiectul și scopul lor. Astfel, ca obiect al cunoașterii, Dumnezeu este cunoscut de noi prin credință; prin nădejde ni se înfățișează ca bunul cel mai vrednic de dorit, iar prin iubire putem ajunge încă de aici de pe pământ la o comuniune de viață suprafirească cu El, ceea ce ne asigură împlinirea scopului nostru ultim. Spre deosebire de celelalte virtuți, virtuțile teologice au pe Dumnezeu drept scopul lor direct, imediat și ultim.

Ținând cont de aceasta, putem să ne dăm seama de poziția și importanța pe care o au virtuțile teologice față de celelalte virtuți

creștine. Drumul desăvârșirii creștine nu pornește de la virtuțile morale spre virtuțile teologice, ci începe invers: de la virtuțile teologice spre celelalte virtuți. Și celelalte virtuți sunt necesare în scopul desăvârșirii morale, dar numai ca mijloace în slujba virtuților teologice.

Virtuțile teologice proiectează astfel o lumină deplină asupra virtuților morale creștine. Dacă acestea din urmă au ca obiect raporturile noastre față de noi înșine și față de semenii noștri în viața de toate zilele și dacă această viață este privită prin prisma scopului nostru ultim, ea dobândește astfel o valoare mai înaltă, fără a fi nevoie să iasă din cadrele ei. În felul acesta, conținutul datoriilor creștinului se îmbogățește, tinzând spre viața suprafirească. Și dacă principalul motiv al faptelor este împlinirea voii lui Dumnezeu, atunci și virtuțile teologice și cele morale creștine se îndreaptă spre același scop unic. Izvorând din harurile divine vărsate în sufletul creștinului deodată cu harul sfințitor, virtuțile teologice sunt strâns legate întreolaltă chiar și prin originea lor. De aceea, cine are una dintre aceste virtuți, acela le are pe toate (într-o anumită măsură), fiindcă toate sunt legate întreolaltă, constituind un tot organic, și unde lipsește o singură virtute, acolo întregul organism este bolnav. Din acest motiv Sfântul Apostol Pavel vorbește despre fructul sau roada Duhului la singular, și nu despre roadele Duhului (Gal. 5, 22-23).

În strânsă legătură cu virtuțile teologice stau și darurile Duhului Sfânt, care sunt date creștinului alături de harul virtuților teologice, făcându-l capabil pe acesta să folosească harul îndreptării cât mai deplin spre a ajunge în posesia celor mai înalte virtuți. Ele sunt în număr de șapte: darul înțelepciunii, al înțelegerii, al sfatului, al puterii, al cunoștinței, al evlaviei și al temerii de Dumnezeu (cf. Isaia 11, 2-3).

În privința ordinii virtuților teologice, în general, credința ocupă primul loc, nădejdea al doilea, iar iubirea al treilea (cf. Rom. 5, 1 ș.u.; I Cor. 13, 13). Teologii apuseni justifică prioritatea credinței – îndeosebi cei protestanți – pe baza necesității ei pentru mântuire (Rom. 5, 1; Evr. 11, 6; Gal. 5, 5 etc.). Dar între credință și iubire nu poate fi vorba de un raport de prioritate în favoarea credinței, căci nu credința precede iubirea, ci iubirea precede credința, precum tot iubirea precede și cunoașterea lui Dumnezeu (I Ioan 4, 8). De aceea Sfântul Apostol Pavel vorbește despre credința care lucrează prin dragoste (Gal. 5, 6), iar Sfântul Apostol Iacob afirmă că fără de fapte

(ca manifestări ale iubirii), credința este moartă (Iacob 2, 26). Iubirea susține credința și-i dă acesteia forța necesară de menținere și de afirmare. E adevărat că în procesul mântuirii credința face începutul, dar ea nu poate ajunge la desăvârșire decât prin iubire; deci credința fără iubire nu poate exista ca virtute (Iacob 2, 19).

Nădejdea urmează credinței, ținând locul de mijloc între credință și iubire.

Cea mai deplină dintre toate virtuțile teologice este iubirea, deoarece ea realizează, din punct de vedere psihologic și moral, cea mai puternică și cea mai intimă legătură cu Dumnezeu (cf. Colos. 3, 14). Atât credința, cât și nădejdea devin virtuți desăvârșite numai când sunt pătrunse și însuflețite de iubire.

Din punct de vedere ontologic și mistic, iubirea este virtutea cea mai apropiată și cea mai intim legată de har, fiind însoțitoarea nedespărțită a acestuia. De aceea, ea dispare prin păcate de moarte, în timp ce credința și nădejdea pot rămâne ca virtuți nedepline. Din punct de vedere teologic, iubirea este ținta și finalul străduințelor creștinului, precum și ultimul scop al vieții morale. Încă, aici de pe pământ, ea anticipează veșnicia, întrucât are pe Dumnezeu ca fundament și scop ultim. În privința aceasta, Fericitul Augustin remarcă faptul că în lumea veșniciei credința și nădejdea încetează de a mai fi, întrucât și-au ajuns scopul în viața aceasta, în timp ce iubirea rămâne, crește și se desăvârșește[86]. Cât privește relația intimă a acestor virtuți întreolaltă, ea rezultă din izvorul lor comun – Dumnezeu, ca și din esența și scopul acestora.

Morala creștină consideră iubirea cea mai înaltă dintre toate virtuțile, potrivit esenței sale (I Ioan 4, 8). Superioritatea iubirii față de celelalte virtuți o dovedește atât Sfânta Scriptură (Mt. 22, 37; Rom. 13, 9-10; Ioan 3, 16; I Ioan 4, 8-9 etc.), cât și Sfânta Tradiție (Ignațiu de Antiohia, Clement Romanul, Clement Alexandrinul, Fericitul Augustin etc.). Chiar dacă prin credință devenim creștini, numai prin iubire ne manifestăm cu adevărat creștini. De aceea, Sfântul Apostol Pavel vorbește despre credința lucrătoare prin iubire (Gal. 5, 6).

[86] *De doctrina christiana*, I c. 33, n. 48; P.L., XXXIV, 33, 35.

CAPITOLUL IX

Păcatul – eșec al libertății și al responsabilității morale

IX.1. Noțiunea de păcat

În Sfânta Scriptură, păcatul este consemnat prin denumiri felurite. Astfel, în ebraică, este redat prin cuvintele: *hattat* – îndepărtarea de la scop, *awom* – nedreptate, *pesah* – rebeliune, *rașah* – revoltă. Etimologic, *hattat* corespunde grecescului ἁμαρτία și înseamnă pervertirea unei voințe, care ne îndepărtează de la scopul suprem și ne face vrăjmași ai lui Dumnezeu. *Hattat* corespunde lui ἀδικία, *pesah* lui ἀνομία și ἀσεβεία, iar *rașah* corespunde lui κακοποίειν - a face rău.

Dintre toți acești termeni din ebraică, *hattat*, cu toate derivatele lui, exprimă cel mai adecvat conținutul păcatului.

În grecește avem expresiile: ἁμαρτία (Rom. 5, 12; 7, 7; Evrei 2, 2) cu sensul de îndepărtare de la scop; ἁμάρτημα - actul păcătos; ἀνομία sau παρανομία - violarea și nesocotința legii (I Ioan 2, 4; II Petru 2, 6); παράβασις - înfrângerea unei legi pozitive (Gal. 3, 19; I Tim. 2, 14); παρακοή - neascultarea (Rom. 5, 19; Evr. 2, 3); παράπτωμα - căderea, delictul sau falsul moral (Marcu 11, 25-26); ἀγνόημα, ἄγνοια - ignoranță (Evr. 2, 7; Fapte 17, 30); ἧττημα - micșorare (Rom. 11, 12), în fine, ἀσέβεια care se referă mai mult la lezarea lui Dumnezeu ca autor al legii.

Expresia latină *peccatum* are un sens foarte larg, însemnând orice greșeală. De aceea întâlnim expresiile: *peccatum naturae, peccatum artis*.

În literatura creștină, latinescul *peccatum* a dobândit un sens moral și religios, dar este întrebuințat spre a desemna, de asemenea, concupiscența și, prin extensiune, pedeapsa și jertfa pentru păcat, obiectul păcatului.

În românește, termenul *păcat* are, desigur, mai multe sensuri. Dintre ele predomină sensul moral-religios al unei fapte potrivnice voinței lui Dumnezeu.

1. Conceptul de păcat în Sfânta Scriptură

Atât în Vechiul cât și în Noul Testament păcatul este conceput ca ceva negativ, adică opus voinței și orânduirii divine.

În *Vechiul Testament*, în cartea Facerii, păcatul este conceput ca *neascultare* (Fac. 2, 16; 3, 11), care se pedepsește în chip diferit (Fac. 4, 9-16; 6, 5-7, 11-13).

După alegerea poporului israelit și promulgarea legii mozaice, preceptele pozitive sporesc o dată cu păcatele. Păcatele se prezintă acum ca acte de răzvrătire, mai cu seamă când sunt și acte de *idolatrie*.

În vremea profeților, păcatul apare mai vădit ca *ofensă adusă lui Dumnezeu și aproapelui*, ca un fel de *nebunie*, ca *infidelitate* față de făgăduința făcută lui Dumnezeu de către poporul ales; deci, ca un fel de *adulter* (Isaia 1,2; Ieremia 3, 1-2).

În *Noul Testament*, Mântuitorul nu vorbește atât de natura păcatului, cât de distrugerea lui. Totuși, îl presupune ca fiind: un act îngrozitor, o călcare a legii, o ofensă adusă lui Dumnezeu și aproapelui (Luca 15,18), o *dezordine a voinței omenești*, care ajunge să se proslăvească pe sine în locul lui Dumnezeu (Ioan 12,43). Mântuitorul Hristos a osândit multe fapte păcătoase, pe care învățații legii mozaice le menționau printre cele oneste, cum sunt: mânia, ura vrăjmașilor, slava deșartă. Și ceea ce este mai important este că Mântuitorul califică drept păcate și pe acelea care se consumă numai în inimă (Mt. 15, 19-20). Izvoarele păcatului sunt în *inima rea* (Mt. 18, 7) și *ispita celui rău* (Mt. 13, 39).

În scrierile Sfântului Apostol Pavel, păcatul apare ca un fel de *robire*, de care ne eliberăm prin har (Rom. 6, 18), ca *împotrivire la legea lui Dumnezeu* (Rom. 3, 20; 7, 7) și ca *neascultare* (Evr. 2, 2). Păcătosul va primi o pedeapsă îngrozitoare, pentru că el calcă în picioare pe Fiul lui Dumnezeu și întristează pe Duhul Sfânt (Evr. 10, 26-31; Efes. 4, 30). Sfântul Apostol Pavel subliniază legătura păcatului cu puterile demonice (II Cor. 4, 4).

După Sfântul Ioan Evanghelistul, păcatul este *călcarea legii*, *nedreptate*, *lucrare a diavolului* (I Ioan 3, 4; 1, 8-10).

Prin urmare, în Sfânta Scriptură, păcatul apare ca: neascultare și nerecunoștință față de Dumnezeu, nelegiuire, nebunie, minciună, mândrie, nesocotire și ofensă adusă lui Dumnezeu, absurditate, vină, violare a legii, abatere de la ordinea morală. În ordinea harică, la aceasta se adaugă: părăsirea iubirii și a prieteniei lui Dumnezeu, necinstirea lui Hristos și a harului Său, pângărirea templului lui Dumnezeu.

2. Păcatul după Sfinții Părinți și Scriitori Bisericești

Pentru Teofil de Antiohia[87] și Sfântul Ioan Gură de Aur, păcatul este *neascultare* (ἡ παρακοή); Sfântul Vasile îl concepe ca *separare de Dumnezeu* (ἡ τοῦ θεοῦ ἀλλοτρίωσις)[88]. Sfântul Ioan Damaschin îl consideră ca „îndepărtarea voluntară de la ceea ce este potrivit cu natura la ceea ce este împotriva naturii”[89].

Definiția Fericitului Augustin a rămas clasică. După el, „păcatul este o faptă, o vorbă sau o dorință contra legii veșnice” (peccatum est vel factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra aeternam legem)[90]. El arată, mai departe, că legea veșnică este rațiunea divină sau voința lui Dumnezeu, care poruncește conservarea ordinii naturale și oprește perturbarea ei. Ordinea naturală, care este conținutul concret al ordinii morale, este tulburată când voința umană preferă bunurile inferioare celor superioare, mai precis, când părăsește binele suprem, plenitudinea ființei și a perfecțiunii pentru un bine mărginit și zadarnic. Întoarcerea de la Dumnezeu spre sine este prima greșeală, de la care derivă toate relele păcatului. Motivul cel mai general și mai adânc al păcatului este egoismul, acea iubire trupească de sine (φιλαυτία) de care vorbește și Sfântul Maxim Mărturisitorul[91]. Dar, precum cel ce-și întoarce fața de la soare rămâne întru întuneric și frig, tot așa oricine întoarce spatele lui

[87] *Către Autolic*, II, 27; P.G., VI, 1095.

[88] *Omilia că Dumnezeu nu este cauza răului*, 8; P.G., XXXI, 348.

[89] *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, IV, 20; P.G., XCIV, 1194.

[90] *Contra Faustum Manich.*, 22, 27; P.L., XLII, 418.

[91] *Capete despre dragoste*, III, 56; *Filocalia*, vol. II, trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 88.

Dumnezeu și se îndepărtează de El se va întuneca, va îngheța și se va descompune[92].

3. Notele distinctive ale păcatului, din punct de vedere teologic

a) Pentru determinarea naturii păcatului, este nevoie mai întâi să vedem prin ce se deosebește noțiunea păcatului de alte noțiuni, apropiate ca sens și cu care adesea se confundă. Păcatul se deosebește de *patimă* și *viciu*, pentru că păcatul este un act, pe când patima și viciul este o direcționare a voinței și o activitate statornică în direcția contrară legii morale.

Păcatul se mai deosebește de *delict*, care este violarea externă a legii. De aceea, orice delict este și păcat, dar nu orice păcat este și delict, pentru că păcatul poate fi numai o violare lăuntrică a legii.

De asemenea, noțiunea păcatului este mai restrânsă decât noțiunea *răului*. Păcatul este răul moral, răul cel mai grav și cauza tuturor celorlalte rele, dar nu se poate identifica cu ceea ce se înțelege prin „răul fizic", care este o pedeapsă pentru păcat și nici cu „răul metafizic", care este explicabil prin situația noastră de creatură.

Păcatul are, în fine, o sferă mai largă decât *egoismul* și *senzualitatea*. Este adevărat că îndepărtarea de Dumnezeu apare în viața morală sub forma egoismului și a senzualității. Totuși, nu-i corect să definim păcatul prin aceste două noțiuni, pentru că, mai întâi, acestea nu cuprind toate păcatele și, în al doilea rând, întrucât, pentru creștin, elementul religios, raportul cu Dumnezeu este esențial.

A defini păcatul prin senzualitate este și mai inexact. Mai întâi nu orice act senzual este păcat, bunăoară, mâncarea, somnul; în al doilea rând, senzualitatea nu cuprinde toate păcatele posibile. Există unele păcate, chiar din cele mai grave, ca: ura, cruzimea, minciuna etc. care nu au nici o legătură cu simțurile. În al doilea rând, această părere n-ar putea putea defini păcatul îngerilor răi, care sunt lipsiți de senzualitate. În sfârșit, prin considerarea senzualității ca esență a păcatului, s-ar diminua răutatea și gravitatea păcatului întrucât ar fi dedus din condițiile naturale ale vieții umane.

b) Pentru ca un act să fie rău din punct de vedere moral, trebuie să constituie o abatere de la un scop moral bun și să fie voluntar.

[92] Vezi Fer. Augustin, *Contra Secund. Manich.*, 11, 15; P.L., XLII, 587, 590.

Răutatea actului stă în poziția dezordonată față de scopul moral bun, iar vina stă în caracterul lui voluntar.

Totuși, dezordinea nu-i aceeași în păcatul de moarte și în cel ce se iartă, precum nici caracterul voluntar nu-i același în orice păcat.

Dar dacă se lasă la o parte păcatul originar și păcatul căruia îi lipsește caracterul voluntar și conștient, păcatul actual, oricum ar fi, se poate defini destul de corect, conform cu părerea comună a teologilor, drept: *încălcarea conștientă și liberă a legii morale* sau *împotrivirea conștientă și liberă față de voia lui Dumnezeu, exprimată în legea morală.*

În *Mărturisirea ortodoxă* se afirmă toate elementele necesare unei definiții a păcatului propriu: Păcatul este călcarea legii lui Dumnezeu și această călcare este însăși împotrivirea la voia lui Dumnezeu făcută cu mintea și cu voia călcătorului de lege.

Această călcare a legii divine se săvârșește prin omitere sau comitere și constă dintr-o lucrare cu gândul, cu vorba sau cu fapta.

Pentru a primi numele de păcat propriu-zis – păcat formal – această neîmplinire a legii trebuie să fie liberă și conștientă. Fără conștiință și consimțământul voinței, nu poate fi vorba de păcat în sensul formal al acestui termen.

4. Împărțirea păcatului

Ca și virtutea, păcatul este în fond, unul. Privit însă din punctul de vedere al obiectului la care se referă, al felului în care se săvârșește, al importanței legilor pe care le calcă etc., el este de mai multe feluri.

Astfel, după persoana care îl săvârșește, păcatul este de două feluri și anume: *păcatul originar* sau *strămoșesc*, care este păcatul săvârșit de Adam și transmis tuturor urmașilor lui prin naștere și *păcatul personal*, pe care îl săvârșește fiecare om prin voință proprie.

Păcatul personal este *actual*, când călcarea sau omiterea legii se săvârșește într-un singur moment și *habitual*, când e vorba de o stare păcătoasă care durează.

De păcatul originar se ocupă Teologia Dogmatică. Obiectul Teologiei Morale este păcatul personal, care este de mai multe feluri, după cum urmează:

a) Din punctul de vedere al calității legii sau poruncii, păcatele se împart în *păcate de comitere*, când se face ceea ce poruncile opresc și *păcate de omitere* sau neîmplinire, ce constau în călcarea poruncilor pozitiv-afirmative.

b) Din punctul de vedere al obiectului lor, există *păcate contra lui Dumnezeu, contra noastră înșine* și *contra aproapelui nostru*.

c) După felul cum se săvârșesc, avem păcate care se fac numai cu gândul sau în inimă și care se numesc *păcate interne* și *păcate externe*, care se săvârșesc cu cuvântul sau cu fapta. Tot aici intră și *păcatele trupești*, la a căror săvârșire ia parte și trupul sau simțurile, ca: îmbuibarea, beția, desfrânarea etc., și *păcatele spirituale*, pe care le face numai sufletul, ca: mândria, invidia, ura, răzbunarea etc. Tot aici se numără și *păcatele proprii* și *străine*. Păcatul propriu este păcatul făptuit singur, pe când păcatul străin e săvârșit de altă persoană, dar cu ajutorul și conlucrarea cuiva.

d) În privința izvorului păcatului, avem *păcate ale răutății*, care se săvârșesc cu deplină cunoștință și libertate; *păcate ale slăbiciunii*, care nu se săvârșesc cu deplină cumpănire, ci dintr-o prea mare patimă sau dintr-o ispită prea aprigă etc.; în fine, *păcate ale neștiinței și neglijenței*, care se săvârșesc din neștiință, din nebăgare de seamă și din grabă.

e) După gravitatea și efectele păcatului, există *păcate grele* sau *de moarte* și *păcate ușoare*.

f) În ce privește imputabilitatea, avem *păcate materiale*, când se consideră numai actul în sine, independent de determinarea voinței libere și *păcate formale*, când se consideră păcatul în însăși răutatea și caracterul destructiv al violării deliberate a legii. Deci, orice călcare involuntară și neimputabilă a legii este păcat material, iar călcarea voluntară și imputabilă este păcat formal.

Păcatele grele sau *de moarte* se împart în trei categorii: a) *Păcate capitale*, care sunt rădăcina altor păcate; b) *Păcate împotriva Duhului Sfânt* și c) *Păcate strigătoare la cer*, care nesocotesc dreptatea și victimele cer de la Dumnezeu pedepsirea celor ce i-au nedreptățit încă în această viață.

IX.2. Natura, originea și posibilitatea păcatului

Dificultatea esențială în soluționarea importantei și dificilei probleme a originii păcatului constă în concilierea bunătății și atotputerniciei divine cu existența păcatului și a răului, iar aceasta este în strânsă legătură cu concepția despre Dumnezeu și om.

Pentru dezlegarea ei, este nevoie să cercetăm în prealabil o altă chestiune de care este strict condiționată. Este vorba anume de problema naturii păcatului și a răului.

Cea mai simplistă teorie privind natura răului este aceea denumită *substanțialistă*. Întrucât, după această concepție, răul este ceva substanțial, existent în sine, urmează că răul, deci și păcatul, derivă de la un principiu rău, coetern cu Dumnezeu. Este teoria fatalismului dualist profesat de parsism, gnosticism și dualism. Dar admiterea a două principii coeterne, logic, este contradictorie.

La fel de greșită este și teoria *fatalismului monist*. Ca și pentru prima teorie, pentru fatalismul monist, tot ce e rău vine de la materie și, ca urmare, păcatul rezidă în trup și în materie.

Sfinții Părinți au combătut ambele teorii ca fiind cu totul neîntemeiate.

Pentru majoritatea dintre Părinții și scriitorii bisericești, teoria numită *privaționistă* pare să explice adevărata natură a răului. După această teorie, răul nu are o realitate ontologică, nu este o substanță, nu este ceva principial, firesc și necesar, ci ceva accidental, o lipsă a binelui. Totuși, răul nu-i un neant pur – οὐκ ὄν, ci o lipsă – μὴ ὄν, a unui bine cuvenit. Răul nu-i natură (φύσις), ci stare (ἕξις). Răul moral, păcatul nu are existență decât prin voință.

Sfântul Vasile cel Mare[93] consideră că: „răul nu este o creatură vie și însuflețită, ci o dispoziție a sufletului opusă virtuții", „răul e lipsa binelui".

Sfântul Grigorie de Nisa[94] concepe păcatul ca pe o maladie a voinței care se înșală luând drept bine o fantomă a binelui.

---

[93] *Omilia că Dumnezeu nu-i autorul răului*, 5; P.G., XXXI, 341.

[94] La Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église Orthodoxe Orientale*, p. 123.

Pseudo-Dionisie Areopagitul[95] îl consideră ca o „lipsă (στέρησις) de perfecțiune a propriilor noastre virtuți".

Fericitul Augustin este cel care apără cel mai stăruitor această idee. *Nihil est malum nisi privatio boni* – afirmă el în chip repetat[96].

Aplicând acum mai direct această concepție la noțiunea de păcat, care este răul moral – răul prin excelență – vom observa că acesta nu-i ceva existent, primordial sau necesar din natură, care și-ar avea cauza în Dumnezeu sau într-un principiu rău primordial, asemănător cu Dumnezeu, ci este o realitate ieșită din voința liberă a creaturilor raționale.

Ca activitate a creaturii, păcatul nu ține de ființa omului, ci este ceva accidental, o împotrivire la ceea ce e necesar pentru ființarea sau existența binelui, el este corupția sau alterarea ființei; e absența binelui, dar nu o „absență negativă", ci o „absență privativă", adică ceva ce n-ar trebui să fie. Păcatul e un defect în activitatea liberă a credinciosului, o „boală a voinței", o „deformare", o „caricatură" a ființei, dar nu o tulburare totală. Păcatul ca act este, desigur, ceva existent, dar privit în raport cu norma moralității e o abatere de la aceasta.

În concluzie, păcatul are drept autor responsabil voința liberă a creaturilor raționale – a îngerilor și a oamenilor.

IX.3. Cauzele păcatului

1. Ispita

Ispita – πειρασμός, în greacă, *temptatio*, în latină –, înseamnă încercare, experiență, cercetare.

În Sfânta Scriptură, găsim acest termen în textul în care e vorba de copiii lui Israel care încearcă pe Dumnezeu (Exod 17, 2) și cel în care Avraam este încercat de Dumnezeu (Facere 22, 1). Probabil că prin extensiune s-a aplicat și pentru a desemna prigoanele împotriva primilor creștini. Acesta poate să fie și sensul în care cuvântul este întrebuințat în *Rugăciunea domnească*.

[95] *Despre numele divine*, IV; P.G., III, 732.

[96] *Contra Jul. pelag.*, I, IX; P.L., XLII, 670; *De civ. Dei*, XI, XXII; CSEL, XL, V, 1, p. 543 etc.

În alte părți ale Noului Testament cuvântul este folosit cu înțelesul de ademenire la păcat. Fericitul Augustin distinge *tentatio deceptionis seu seductionis*, care constă în ademenirea la păcat și *tentatio probationis*, care înseamnă o încercare. Împreună cu Sfântul Grigorie cel Mare, Fericitul Augustin împarte procesul tentației ca ademenire la păcat în trei stadii: *suggestio, delectatio, consensus*[97].

Ispita cea dintâi a fost încercată de protopărinții noștri înainte de a cădea în păcat. De remarcat că există fapte nevinovate în sine, dar care pot fi o ispită pentru alții, cum arată Sfântul Apostol Pavel.

Deci, ispita înseamnă, în sens general, încercare, experiență, iar în sens special, îndemn, solicitudine la păcat: mai precis, încercarea de a atrage voința la păcat. *Această încercare se exercită prin plăcere și durere. Prima atrage voința la păcat prin caracterul ei atractiv, iar a doua prin caracterul ei respingător.*

2. Izvoarele ispitei

Izvoarele ispitei sunt: firea noastră deteriorată de păcat (concupiscența), diavolul și lumea. Ispitele care pornesc din firea cea stricată a omului se numesc ispite interne, iar cele care vin de la diavol și lume se numesc ispite externe.

a) Firea noastră deteriorată de păcat, din care pornesc ispitele interne, își are originea în păcatul strămoșesc. Este numită ἐπιθυμία – concupiscența – pofta rea. Ea constă dintr-o dispoziție dezordonată, asemănătoare cu boala, din pornirile egoiste și dezordonate ale sensibilității, din revolta trupului contra duhului. De concupiscență nu sunt scutiți nici chiar drepții, căci ea a rămas la toți oamenii ca mijloc de probare a virtuții. Ea nu-i păcat, dar este izvorul poftei rele (Iacob 1, 12; Rom. 6, 12). Ea se manifestă cu deosebire ca o poftă a trupului, a ochilor și trufie a vieții (I Ioan 2, 6). Această poftă rea nu exista înainte de căderea în păcat și, de aceea, atât la Adam cât și la Mântuitorul Iisus Hristos, ispita spre păcat nu putea veni dinlăuntru, ci numai din afară. În urma căderii în păcat, firea noastră s-a stricat, ispita din afară s-a prefăcut într-o ispită lăuntrică, care, acum, conlucrează la orice păcat. Cu toate acestea, pofta rea nu devine păcat

[97] La *Oxford Dictionary of the Christian Church*, edit. by F.L. Cross, London, 1961, 1929-1930.

decât atunci când consimțim la ea și mai ales când o atâtăm cu dinadinsul. „Fiecare se ispitește de a sa poftă fiind tras și amăgit", zice Sfântul Apostol Iacob (1, 14).

b) Diavolul. Că diavolul ispitește la păcat este un fapt bine cunoscut din Sfânta Scriptură (vezi I Ioan 3, 8; Luca 12, 37; Fapte 5, 3; Petru 5, 8). Diavolul este numit „ispititorul" (I Tes. 3, 5). El a ispitit pe Eva, pe Iov, pe Anania și pe Safira, pe Sfinții Apostoli, pe Iuda și pe Mântuitorul. El este autorul celor mai multe ispite. În ce privește modalitatea ispitei satanice, trebuie remarcat că satana nu influențează direct voința noastră, așa cum o face Dumnezeu în vederea faptelor bune, ci numai în chip indirect, prin întunecarea minții, amăgindu-ne fantezia cu chipuri înșelătoare și propunându-ne un bine aparent în locul binelui adevărat.

Diavolul atrage voința la păcat în următoarele chipuri[98]: a) atâțând pofta cea rea prin prezentarea chipurilor ce îndeamnă la bunuri oprite; b) împuind mintea cu iluzii prin care cei puși în slujba diavolului încearcă să convingă lumea că moartea este departe, că virtutea este prea anevoioasă, că păcatele se iartă ușor, că Dumnezeu, fiind bunătatea nemărginită, nu poate sancționa păcatele cu pedepse veșnice, că nu-i necesară credința etc.; c) tulburând sufletele cu scrupule, cu gânduri de ură, desfrânare, deznădejde ș.a.

c) Lumea. Prin lume, trebuie să înțelegem aici[99]: *oamenii răi,* care, prin învățăturile și faptele lor, smintesc sau prigonesc pe cei buni; *plăcerile*, pe care le atâtă în simțuri obiectele din afară. Lumea materială ne ispitește, prezentând poftei, prin mijlocirea simțurilor, bunuri sensibile și încercând s-o atragă spre aceasta cu toată opreliștea legii; *toate relele fizice*, care aduc chinuri, griji și supărări și ne încearcă atât de des și de greu răbdarea.

3. Rostul ispitelor

Dumnezeu permite ispitele pentru înaltul rol pedagogic pe care-l îndeplinesc. Într-adevăr, ispitele ne ajută să ne cunoaștem mai bine puterile și scăderile; ele ne arată intensitatea patimilor și faza în care

[98] Seraphinus a Loiano, *Institutiones theologiae moralis ad norman juris canonici*, vol. I, Taurini, 1934, pp. 394-395.

[99] *Ibidem*, p. 394; Schilling, *op.cit.*, p. 291.

ne găsim în lupta contra lor. În ispite ne smerim, ne curățim și ne învățăm, ne întărim curajul și răbdarea; ne îndrumăm spre rugăciune și ne cultivăm încrederea în Dumnezeu.

Ispita este nu numai utilă pentru întărirea în virtute, dar chiar necesară. „Cine se va lupta se va încorona" (II Tim. 2, 5). Dar oricât de grea, ispita nu înlătură libertatea. Motivul este că ispita este exterioară voinței și nici o cauză din afară nu poate forța voința când aceasta este esențial liberă. Ispita solicită la păcat dar numai voința consimte.

4. Lupta împotriva ispitelor

Oricât de puternice ar fi ispitele, omul credincios le poate birui. Sfânta Scriptură ne învață că niciodată nu vom fi ispitiți peste puterile noastre și ne îndeamnă să ne împotrivim diavolului (I Cor. 10, 13; cf. Efes. 6, 13-16). Nimeni nu-i scutit de ispite în această viață, care este o luptă necurmată cu ispitele. Așa cum am arătat, ispitele nu sunt în sine păcătoase și dacă le rezistăm cu bărbăție, ele devin chiar folositoare: ne prilejuiesc o cunoaștere mai adâncă de noi înșine, ne îndeamnă la mai multă vigilență și rugăciune, întăresc virtuțile.

Ca mijloace generale împotriva ispitelor, Teologia Morală propune: a) rugăciunea stăruitoare și fierbinte; b) postul și privegherea; c) smerenia și evlavia; d) disciplinarea simțurilor; e) evitarea ocaziilor; f) meditarea deasă la Patimile Domnului și la sfârșitul vieții noastre; g) deasa repetare a făgăduinței de a nu păcătui; h) evocarea, în clipa ispitei, a aspectului neplăcut și grav al păcatului și rapida întoarcere a minții spre altele; i) pe de o parte, a nu te bizui prea mult pe forțele proprii, căutând cu tot dinadinsul ispita, și pe de altă parte, a nu ne speria prea mult de ispită, căci teama prea mare ne slăbește curajul și puterile, precum și încrederea în Dumnezeu, expunându-ne astfel mai mult primejdiei. Conștienți de slăbiciunile noastre, nu trebuie să ne pierdem curajul, căci „pe toate le putem în Hristos care ne întărește" (Filip. 4, 13).

Cât despre remediile speciale contra ispitelor, acestea diferă după felul ispitei. Spre pildă, remediile contra desfrânării sunt în același timp și remedii contra lenei, îmbuibării, beției: fuga de pericol, spovedania deasă. Când ispita iese din închipuire, trebuie înfrâ-

nată închipuirea; când pleacă din pornirile firești, trebuie domesticite acestea. Despre aceste remedii vorbesc în amănunt cărțile ascetice.

Asceții propun două remedii principale contra ispitelor, și anume:

a. *a preveni ispitele* alungând sau micșorând cauzele ispitelor, întărind virtuțile, primind mai des Sfânta Euharistie, potrivit cuvintelor Mântuitorului: „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe toți" (Mt. 11, 28) și respingând ispita chiar de la început, spre a nu-i lăsa răgaz să se întărească;

b. *a dezvălui duhovnicului toate ispitele, în chip smerit și sincer*, pentru că „nimeni nu poate fi judecător drept în cauza sa proprie". De asemenea „patru ochi văd mai bine decât doi"; apoi, duhovnicul are mai multă experiență pentru a administra mijloacele cele mai eficace și mai potrivite, iar umilința arătată în fața duhovnicului se opune diavolului cu multă eficacitate.

Principial, omul credincios este obligat în conștiință a se îndepărta, când poate, de orice ocazie apropiată de a păcătui (Mt. 5, 23, 30). Sfântul Apostol Pavel spune că pentru a scăpa de ocaziile îndepărtate ar trebui să ieșim din lumea aceasta (I Cor. 5, 10). În toate trebuie să ne ferim de două extreme: de tulburarea exagerată a conștiinței, care paralizează forțele și de micșorarea gravității păcatului ușor până la nesocotirea lui ca păcat.

IX.4. Procesul psihologic al nașterii și dezvoltării păcatului

Această problemă atât de delicată a format preocuparea de predilecție a asceților. De aceea, pentru lămurirea ei, vom recurge la experiența lor[100].

Astfel, Isihie monahul numără, în procesul stârnirii păcatului, patru momente și anume: *atacul, înrobirea, consimțirea* și *fapta sensibilă*. Sfântul Ioan Damaschinul numără șapte trepte: *atacul, însoțirea, patima, lupta, robia, consimțirea* și *făptuirea*.

Să încercăm acum analiza acestui proces complex. Ceea ce trebuie spus de la început este că germenul faptei rele stă în reprezen-

[100] Pr. D. Stăniloae, *op.cit.*, pp. 63-67.

tarea și gândul rău sau primejdios. Astfel, prin mijlocirea simțurilor, a imaginației sau a intelectului, se prezintă voinței un obiect, a cărui îmbrățișare produce păcatul. Satana e cel ce aruncă în mintea noastră un gând al păcatului, așa-numitul atac (προσβολή = momeală), care se prezintă ca o simplă posibilitate. E, parcă, în afară de noi și are un caracter de pură eventualitate fără însemnătate. Sfinții Părinți îl atribuie satanei, pentru că poartă pecetea unui gând aruncat de un străin.

Dar momeala nu-i încă un păcat. Simpla cunoaștere a răului, chiar a celui mai mare rău și a corupției, nu este rea în sine. Dar gândul evocă conținutul răului și înclinarea firească a persoanei; mai ales când o vie fantezie se asociază, înclinarea spre rău se trezește și iată ispita reală. Ispita face ca imaginea lucrului să fie delectabilă, lucru ce produce în sensibilitate o mișcare, ce nu-i păcat; produce o înclinare spre obiectul respectiv, însoțită de o oarecare desfătare.

Aceste înclinări spontane sunt inerente firii umane. Numai intensitatea lor variază după individ și împrejurări.

Acum vine rândul intelectului. El avertizează mai întâi că lucrul e delectabil și apoi, că este rău. Momentul horărâtor este acela în care ia atitudine cugetarea noastră. Dacă am respins din prima clipă momeala, am scăpat de mrejele ispitei. Dacă însă începem a medita asupra ei, desfătându-ne în gând cu perspectivele păcatului, s-a produs însoțirea, adică amestecarea gândurilor noastre cu gândurile diavolilor vicleni. Gândul rău al păcatului nu mai e acum străin. Urmează consimțirea, adică planul comun al gândurilor noastre și ale satanei pentru realizarea faptei. De aceea, se recomandă închiderea simțurilor și întărirea minții în poziția ei, ca să nu mai hoinărească. Lucrarea de îndreptare începe cu credința. De aici datoria de a veghea asupra gândurilor, spre a elimina de la început gândul cel rău.

Plăcerea involuntară, ieșită din reprezentarea răului, nu se însoțește de obicei cu gândurile păcătoase; nu e rea în sine. Trebuie însă tratată ca ispită. Când voința liberă își însușește plăcerea, e de acord cu ea, ia naștere așa-numita „desfătare îndelungată" prin care se acceptă caracterul păcătos al răului reprezentat.

Dezvoltarea mai departe a „desfătării simple" într-o poftă rea este foarte ușoară. Desfătarea gândită din momentul al doilea se preface acum într-o dorință practică. De aceea, în vechiul Testament

pofta este un păcat oprit prin porunca a șasea și a șaptea și expres prin porunca a noua și a zecea din Decalog. Mântuitorul osândește pofta rea prin cuvintele: „Oricine privește o femeie cu gândul desfătării, a și curvit cu ea în inima lui" (Mt. 5, 28). De aici urmează că o poftă voluntară a unei fapte rele primește, după specie și obiect, aceeași osândă ca și o faptă rea împlinită. „Ceea ce vrei și nu poți Dumnezeu consideră ca făcut" (quidquid vis et non potes, factum Deus reputat), spune în această privință Fericitul Augustin[101]. Bucuria sau aprobarea pentru un păcat început este, de asemenea, un păcat.

Față de aceasta, voința poate avea trei atitudini: a) consimțind pozitiv la săvârșirea ei, sau numai la desfășurare; b) rezistând pozitiv; c) neconsimțind, dar nici rezistând, ci având o simplă atitudine negativă. Consimțământul voinței (consensus) este deci al treilea moment psihologic al genezei păcatului și cel mai însemnat, întrucât el pune pe faptă pecetea păcatului. Hotărârea liberă de a îndeplini fapta împlinește și încheie desfășurarea procesului lăuntric al păcatului[102].

IX.5. Gravitatea păcatului

Păcatul apare ca o desrămare a chipului și asemănării cu Dumnezeu în noi, ca o monstruozitate. Păcatul este o împotrivire a noastră față de voința lui Dumnezeu, exprimată prin legea morală, împotrivire izvorâtă din neîncrederea în Dumnezeu și din mândrie; e o separație de Dumnezeu, izvorul ființei noastre a tuturor, o renunțare la El și la harul Său. Este pretenția de a trăi independent de Dumnezeu, dorința și intenția de a câștiga desăvârșirea și fericirea singur, rupând legătura cu Dumnezeu. Păcătosul pune în locul lui Dumnezeu pe altcineva, fie pe sine însuși, fie una sau mai multe creaturi.

Orice păcat apare ca o îndepărtare de Dumnezeu și o întoarcere neorânduită spre creaturi, iar aceasta înseamnă părăsirea izvorului adevărat al fericirii pentru fântânile secate ale creaturilor.

---

[101] *Ennar. in Psalm*, 4, VII, 2.

[102] Vezi și I. Mausbach, *op. cit.*, vol. I, pp. 254-255.

Orice păcat constituie o ofensă gravă adusă lui Dumnezeu, o necinstire a majestății Sale nemărginite, o nesocotire a puterii Sale supreme, un atentat contra proniei Sale. Toate acestea îl încarcă pe autorul lor de vină și-i atrag o pedeapsă dreaptă de la Dumnezeu.

Ca ofensă adusă lui Dumnezeu, păcatul este, în același timp, o nerecunoștință sfruntată față de Cel ce și-a arătat iubirea Sa în mod desăvârșit în lucrarea creației, a proniei și îndeosebi a mântuirii (Rom. 2, 4).

Păcatul mai este și o cădere a noastră din demnitatea proprie, o nesocotire a menirii noastre veșnice și a valorilor pe care le purtăm cu noi. Păcătosul abuzează de aceste bunuri spre satisfacerea egoismului său fără Dumnezeu, care-l orbește în așa măsură că nu-și mai dă seama că purtarea sa contrazice menirea sa morală. Devine, astfel, un slujitor-rob al creaturii, cade sub stăpânirea plăcerilor, libertatea îi este înlănțuită de patimi și își caută satisfacerea acolo unde nu-i însă decât necaz, robie, dezamăgire.

În acest sens, Fericitul Augustin vorbește de păcat ca despre „o iubire de sine până la disprețul lui Dumnezeu", opunându-l virtuții, care este „iubirea lui Dumnezeu până la disprețul de sine".

Gravitatea păcatului reiese și din urmările dezastruoase pe care le produce. Chipul lui Dumnezeu în noi se alterează: rațiunea se întunecă, inima se pervertește și voința slăbește pentru că nu se mai orientează spre Dumnezeu, Binele suprem. Deci natura spirituală a noastră este alterată, deși nu total distrusă.

Dar gravitatea păcatului nu stă numai în urmările dezastruoase pe care le are asupra celui ce păcătuiește, ci mai ales în cele pe care le cauzează semenilor săi. Căci nu există păcat prin care să nu fie lezat în vreun fel aproapele nostru. Majoritatea suferințelor sunt pricinuite de cei stăpâniți de păcatele mândriei, lăcomiei, invidiei, urii, mâniei, desfrânării, lenei etc.

IX.6. Despre deosebirea păcatelor

1. Deosebirea teologică a păcatelor

Deosebirea teologică a păcatelor vine de la natura esențial deosebită a păcatelor. De aceea, teologic, deosebim *păcate grele* sau de *moarte* și *ușoare*.

Această deosebire se numește teologică din pricina efectelor ce le produc păcatele în raportul credinciosului cu Dumnezeu. Păcatul de moarte îndepărtează cu totul pe credincios de Dumnezeu, pe când păcatul ușor nu-l întoarce de la El cu totul.

2. Deosebirea dintre păcatele de moarte și păcatele ușoare

Prin păcat, ordinea morală poate fi lezată mai grav sau mai puțin grav. Măsura acestei gravități depinde de voința noastră. În consecință, tot ce izvorăște din răutatea expresă a voinței este un păcat greu sau de moarte, iar ce iese dintr-o slăbiciune a voinței care, deși se îndreaptă și ea spre scopul ultim, dar nu cu o încordare morală suficientă, este păcat ușor.

Această deosebire nu-i numai de grad, ci de esență. Împărțirea aceasta se întemeiază și pe diferența virtuților și poruncilor, la care se opun păcatele. Într-adevăr, virtuțile nu stau toate pe aceeași treaptă a demnității. La fel și poruncile nu au toate aceeași însemnătate. Or, paralel cu aceasta, și contrastul lor, adică păcatele vor fi mai mult sau mai puțin grave. Astfel, precum virtuțile comportă o gradație, tot așa, voința pervertită a păcătosului poate produce diferite grade ale păcătoșeniei (cf. Mt. 5, 21, 22; 10, 15; 12, 31-32; Luca 12, 47-48). Bineînțeles că această apreciere are o valoare relativă, ca toate judecățile omenești.

Această gradație în ce privește gravitatea păcatului rezultă din cuvintele și mai precise ale Mântuitorului: „Iar Eu vă zic vouă că tot cel ce se mânie în deșert pe fratele său vrednic va fi de osândă și cine va zice fratelui său: raka, vrednic va fi de judecata sinedriului, iar cine-i va zice: nebune, vrednic va fi de gheena focului" (Mt. 5, 22; cf. Mt. 23, 23).

Din toate acestea rezultă că există păcate grele și păcate ușoare.

Biserica a făcut totdeauna deosebire între păcatele grele și păcatele ușoare. Această deosebire a făcut-o și Origen, Tertulian, Fericitul Augustin etc. Fericitul Augustin numește păcatele ușoare „păcate zilnice", iar păcatele grele „crime mari".

În *Mărturisirea ortodoxă* (III, 18), această deosebire se face în următorii termeni: „Păcat de moarte face omul atunci când, mișcat fiind de aplecările cele rele, face vreun lucru ce este limpede oprit

prin poruncă dumnezeiască, sau când nu se împlinesc de voie poruncile dumnezeiești, din care pricină dragostea către Dumnezeu și către aproapele se răcește. O asemenea faptă înstrăinează pe om de harul lui Dumnezeu și omoară pe acela prin care se aduce la îndeplinire".

3. Păcatele față de Dumnezeu, față de noi înșine și față de aproapele

În ultimă analiză și în mod indirect, orice păcat este în același timp și un păcat contra lui Dumnezeu, după cum este și un păcat față de noi înșine, pentru că prin fiecare păcat noi avem de pierdut și este păcat și față de semeni. Împărțirea de față are deci numai o valoare metodologică și este analoagă împărțirii virtuților în virtuți teologice și morale.

Păcatele față de Dumnezeu sunt opuse virtuților teologice, întrucât prin ele se lezează direct Dumnezeu și poruncile devin privitoare la orânduirea vieții față de Dumnezeu. Păcatele față de noi înșine și față de aproapele se opun virtuților morale pentru că prin ele se calcă poruncile privind atitudinea morală a noastră față de lumea creată.

În analogie cu întâietatea acordată virtuților teologice față de cele morale, păcatele opuse virtuților teologice sunt socotite, evident, mai grele decât cele opuse virtuților morale dacă, bineînțeles, avem de a face cu o credință cu totul rătăcită și cu o voință total imorală.

Păcatele împotriva lui Dumnezeu ating culmea în păcatele contra Duhului Sfânt, iar cele față de noi înșine și față de aproapele culminează în cele șapte păcate capitale și în cele cinci păcate strigătoare la cer.

4. Păcatele săvârșite în inimă, prin cuvinte și în fapte

Păcatele săvârșite în inimă se mai numesc păcate ale cugetării sau păcate interne; iar cele săvârșite cu cuvântul sau cu fapta se numesc păcate externe. Totdeauna însă, păcatul actual este fructul poftei păcătoase din firea cea stricată, prin păcatul moștenit; iar pofta, dacă a conceput, naște păcatul (Iacob 1, 15).

Între concepere și naștere are loc procesul genetic al păcatului intern, care se manifestă în afară prin cuvânt sau faptă. De aici vine împărțirea păcatelor în păcate ale cugetării sau ale gândirii și în păcate ale cuvântului și faptei. Despre această împărțire, care nu-i decât formală, vorbesc și Lactanțiu și Fericitul Augustin.

a. *Păcatele interne sau ale inimii și cugetului* sunt păcatele pe care le săvârșim cu inteligența, voința și simțirea și care se consumă înăuntrul nostru. Moraliștii catolici[103] le împart în trei clase: *desfătarea consimțită* (delectatio morosa), care se referă la o faptă prezentă, fără intenția de a o săvârși; *bucuria păcătoasă* (gaudium malum), care se referă la o acțiune din trecut, săvârșită de sine sau de alții cu aprobarea noastră și *dorința păcătoasă*, care se referă la o acțiune viitoare și e complacerea într-un act rău cu intenția de a-l săvârși.

b. De la păcatul intern la cel extern nu este mare distanță. Păcatul cugetării se manifestă adesea mai întâi prin cuvânt. *Cuvântul* nu numai că descoperă urâciunea lăuntrică a păcatului, dar probează și fixează păcatul. Căci cuvântul nu are numai o semnificație simbolică, ci și una organizatoare. De aceea Mântuitorul zice: „Iar cele ce ies din gură ies din inimă și acelea spurcă pe om. Căci din inimă ies cugetări rele, ucideri, curvii, preacurvii, furturi, mărturii, minciuni și blesteme" (Mt. 15, 18) și apoi: „Pui de viperă! Cum puteți vorbi cele bune, fiind înșivă răi? Căci din prisosința inimii vorbește gura. Omul bun scoate cele bune din comoara cea bună a inimii, iar omul cel rău din comoara cea rea scoate cele rele" (Mt. 12, 34-35; Luca 6, 45; Rom. 3, 13-14).

Gura este același organ care ori binecuvântează pe Dumnezeu, ori blestemă pe oamenii ce sunt făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. De aceea Sirah ne sfătuiește: „Ascultați, fiilor, învățătura despre stăpânirea gurii: cine o va păzi nu se va prinde cu buzele sale. Cu nebunia sa, însă, se va prinde păcătosul, suduitorul și trufașul se vor sminti întru acelea" (Sirah 23, 6-7).

Acolo unde inima și limba sunt întinate, se deschide calea pentru toată corupția, precum spune Sfântul Apostol Iacob (3, 5-6): „Iată,

[103] Vezi A. Mironescu, *op.cit.*, pp. 290-293; S. a Loiano, *op.cit.*, vol. I, pp. 438-451; A. Voiutschi, *op. cit.*, vol. II, pp. 202-203; Tanquerey, *op. cit.*, vol. I, pp. 373-380.

puțintel foc și câtă pădure aprinde! Foc este și limba, lume a fărădelegii! Limba își are locul ei între mădularele noastre, dar spurcă tot trupul și aruncă în foc drumul vieții, după ce aprinsă a fost de flăcările gheenei".

c. Există anumite păcate, care, prin natura lor, exclud orice acțiune externă și care constau numai dintr-un act intern dar sunt altele, care-și află împlinirea lor abia prin *faptele externe* (Iacob 1, 15; Rom. 3, 15). De asemenea, sunt păcate care, pentru a se traduce în afară, au nevoie de ocazie sau de alte condiții, care nu stau în puterea noastră. Aceste fapte se consideră, în ce privește moralitatea lor, deopotrivă cu faptele realizate în afară, pentru că neîndeplinirea lor, în cazul acesta, nu-i liberă; iar ceea ce nu-i liber nici nu mărește nici nu micșorează responsabilitatea morală. Cu toate acestea, păcatul extern poate mări imoralitatea păcatelor interne, pe de o parte, pentru că păcatul intern ajunge la împlinire prin păcatul extern; pe de altă parte, pentru că fapta externă este adesea cauza pentru care păcatul intern se înmulțește sau durează mai mult din cauza timpului îndelungat care este necesar pentru traducerea lui în faptă externă.

5. Păcatele trupești și păcatele sufletești

Potrivit cuvintelor Sfântului Apostol Pavel: „Deci având aceste făgăduințe, să ne curățim de toată spurcăciunea trupului și a spiritului făcând sfințenie întru frica lui Dumnezeu" (II Cor. 7, 1; cf. I Ioan 2, 16; Mt. 4, 11; I Petru 2, 11), păcatele se pot împărți în păcate ale trupului și păcate ale sufletului.

Această împărțire este îndreptățită și din punct de vedere antropologic, întrucât natura noastră este dublă: spirituală și fizică. Iar, pe de altă parte, tocmai această dualitate a firii umane, îmbinată într-o unică ființă, face ca atât trupul cât și sufletul să participe la toate acțiunile noastre, având aceeași menire și trebuind să lucreze pentru atingerea aceluiași scop.

Totuși, deosebirea între păcate trupești și păcate sufletești este întemeiată. La păcatele trupești se numără, în general, acele păcate prin care se satisface vreo plăcere dezordonată a firii simțuale sau o poftă păcătoasă a trupului și a ochilor, din care se nasc, apoi, multe alte rele precum: desfrânarea, îmbuibarea, zgârcenia etc.

La păcatele spirituale se numără acelea prin care se satisface cu deosebire o poftă nelegiuită a spiritului, ce produce apoi numai lucruri potrivnice roadelor Duhului, precum și vrăjbi, certuri, zavistii, mânii, dezbinări etc. (Gal. 5, 19-26; cf. Mt. 4, 1-9).

6. Păcatele proprii și păcatele străine

Răspunderea pentru păcatele aproapelui vine de la faptul că nu suntem singuri și izolați nici în bine, nici în rău, ci stăm într-o strânsă și permanentă legătură unii cu alții. Această solidaritate, ca oricare realitate, poate avea asupra moralității atât efecte pozitive, cât și efecte negative, poate înlesni sau poate împiedica progresul moral.

Lumea constituie un izvor de ispite și de aceea avem datoria de a lupta contra influențelor ei nefaste. Părăsind această luptă, primejduim lesne moralitatea și mântuirea atât a noastră cât și a aproapelui nostru.

În Sfânta Scriptură, aflăm exprimată osânda ademenitorului și producătorului de scandal (Mt. 18, 6).

Deosebirea între păcatele proprii și păcatele străine rezultă din următoarele cuvinte ale Sfintei Scripturi: „Să nu moară părinții pentru fii nici fiii să nu moară pentru părinți, ci fiecare pentru păcatul său să moară" (Deut. 24, 16), apoi: „mâinile degrab nimănui să nu le pui – povățuiește Sfântul Apostol Pavel pe Timotei –, nici nu te face părtaș la păcate străine" (I Tim. 5, 22). Despre această deosebire învățăm și din *Mărturisirea ortodoxă*, prin răspunsul la întrebarea: Sunt oare întâmplări prin care cineva poate să se facă părtaș la păcate străine?.

Păcatele proprii sunt acelea pe care credinciosul le săvârșește singur, iar păcatele străine sunt acele păcate comise de alții dar cu colaborarea noastră, și prin aceasta sunt imputabile și colaboratorului.

După învățătura Bisericii[104], păcatele străine sunt următoarele nouă: a) când *poruncim* altora să păcătuiască (Mt. 2, 16; Ieșire 1, 15-16; b) când *sfătuim* pe alții să păcătuiască (Ioan 11, 49-50); c) când *invităm și îndemnăm* la păcat (Facere 3, 1-6); d) când *ne învoim* la

[104] *Mărturisirea ortodoxă*, III, Întreb. 44 și 45, p. 163; *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, p. 389.

păcatul altuia (Fapte 7, 57; 22, 20; Efes. 5, 6-7); e) când *tăcem* și *nu înfruntăm* pe acela care păcătuiește (Num. 5, 1; Isaia 56, 10; Prov. 19, 24); f) când *trecem cu vederea* și *nu pedepsim pe păcătos* (I Sam. 3, 13; 1, 23-25); g) dacă *ascundem* și *apărăm* pe cel ce păcătuiește, scăpându-l de la pedeapsă (cf. Luca 11, 47-48); h) dacă *lăudăm* păcatele altora (Iez. 13, 18; Rom. 1, 32); i) dacă prin purtarea noastră *corupem* cinstea altora sau *ne lăsăm noi corupți* de alții (cf. Mt. 28, 12-13; Luca 22, 3-6).

Păcatele străine ni se impută ca vină după regulile cunoscute ale responsabilității morale și după măsura cooperării noastre la ele. Această cooperare poate fi *mijlocită*, după cum cineva ia parte singur la executarea lor sau numai procură mijloacele necesare pentru aceasta; ea mai poate fi *pozitivă* sau *negativă*, după cum cineva influențează asupra acestor păcate. Și între influențele pozitive ni se impută porunca mai mult decât sfatul și sfatul mai mult decât consimțământul.

7. Păcatele răutății, ale slăbiciunii și ale ignoranței și neglijenței

Păcatul răutății este acela care se săvârșește cu deplină cunoștință și voință deliberată, adică atunci când, deși noi cunoaștem adevărul și cerința legii și suntem liberi s-o respectăm, preferăm totuși s-o călcăm. Tot ca păcat al răutății se consideră și ignorarea voită a legilor cu scopul de a ne satisface poftele. Privitor la această împrejurare, Sfântul Apostol Pavel zice: „Căci păcătuind noi de bună voie, după ce am luat cunoștința adevărului, nu mai rămâne jertfă pentru păcate, ci oarecare așteptare înfricoșată a judecății și iuțimea focului, care va să mănânce pe cei potrivnici" (Evr. 10, 26-27; cf. Luca 10, 20 ș.u.).

Când cunoașterea răutății este întunecată de anumite impresii îngrozitoare și defecte premergătoare, ce rezidă în dispoziția păcătoasă și prin care libertatea noastră este stânjenită, abaterile de la lege se numesc *păcate ale slăbiciunii* (sau cele fără de voie). Aceste păcate se iartă mai lesne, potrivit cuvintelor psalmistului: „Precum se îndură un părinte asupra fiilor, așa se îndură și Domnul asupra celor ce se tem de Dânsul; căci El cunoaște zidirea noastră, își aduce aminte că țărână suntem" (Psalm 102, 13-14; cf. Rom. 7, 18-20).

În sfârșit, dacă creștinul lucrează contra legii din neștiință, pe care ar putea-o înlătura, precum și din ușurătatea minții, aceste greșeli se numesc *păcate din neglijență* (Gal. 6, 1).

Este lesne de înțeles că păcatele răutății sunt mai mari și mai grele decât păcatele slăbiciunii și neglijenței, pentru că, pe când cele dintâi pornesc dintr-o înclinare și hotărâre rea și desființează cu totul virtutea, cele din urmă nu exclud cu totul prețuirea și iubirea virtuții.

IX.7. Cele mai însemnate feluri ale păcatelor de moarte

În *Mărturisirea ortodoxă* se numără trei feluri de păcate de moarte și anume: *păcatele capitale*, din care se nasc altele, *păcatele împotriva Duhului Sfânt* și, în fine, *păcatele strigătoare la cer* care cer pedepsire în această lume.

1. Păcatele capitale

Păcatele capitale sunt o serie de fapte ce se opun virtuților cardinale, așa cum păcatele împotriva Duhului Sfânt se opun virtuților teologice. Denumirea de capitale nu exprimă aici gravitatea lor, căci, în cazuri concrete, ele pot fi păcate ușoare, ci faptul că aceste păcate sunt izvorul sau capetele din care ies alte multe și felurite păcate. Ele sunt mai curând înclinări stabile, vicii, patimi, decât acte păcătoase.

Sfântul Ioan Damaschin numără în lucrarea sa *Despre cele opt duhuri ale răutății* – opt păcate capitale. Sfântul Grigorie cel Mare numără numai șapte, număr ce s-a adoptat atât de Biserica Ortodoxă cât și de Biserica Romano-Catolică. Ele își au izvorul lor imediat în stricăciunea firii omenești, sau în pofta cea fără orânduială (concupiscența), în egoismul nedisciplinat. Înclinarea rea nu-i numai înnăscută, ci și întărită prin practicarea păcatului personal.

Așa cum am mai arătat, aceste păcate se numesc capitale pentru că ele constau din deprinderi rele, care dau naștere la alte păcate, așa cum virtuțile cardinale nasc alte virtuți, și pentru că reprezintă direcțiile principale ale vieții păcătoase. Ele sunt următoarele: *mândria, avariția*, *desfrânarea, invidia, lăcomia, mânia și trândăvia* (lenea).

a. *Mândria*. Mândria sau trufia (ὑπερηφανία - superbia) este prețuirea exagerată a însușirilor și meritelor proprii și atitudinea de

superioritate sau de dispreț față de ceilalți oameni. Ea merge chiar până la nesocotirea lui Dumnezeu sau până la înjosirea ființei și demnității Lui.

„Mândria – spune Sfântul Maxim Mărturisitorul – produce o cugetare confuză, constând din două neștiințe: a ajutorului dumnezeiesc și a neputinței proprii”[105]. Ea este păcatul lui satan, „primul pui al diavolului” – cum spune Evagrie Ponticul – începutul tuturor păcatelor și adevăratul păcat spiritual. Cu toate acestea, între păcatul mândriei omenești și al celei satanice este o esențială deosebire, pentru că omul este ispitit de obicei la mândrie numai de către lumea materială și societatea omenească.

Mândria se manifestă prin următoarele atitudini: a) când socotim ca ale noastre cele pe care le avem de la Dumnezeu. Dar în realitate tot ce avem vine de la Dumnezeu (I Cor. 4, 7) și trebuie să recunoaștem ca Sfântul Apostol Pavel: „Nu eu, ci harul lui Dumnezeu, care e în mine” (I Cor. 15, 10); b) când pe toate pe care le avem, le socotim primite de la Dumnezeu, dar prin meritele noastre proprii. Și această atitudine e greșită pentru că primim multe daruri cu totul gratuit (Efes. 2, 8-10). Nu trebuie să supraestimăm, apoi, meritele noastre, căci „fără de Mine nu puteți face nimic” (Ioan 15, 5); c) când credem că avem ceea ce nu avem în realitate, sau un bun mai mare decât avem într-adevăr (Apoc. 3, 17) și d) când, conștienți de superioritatea noastră, disprețuim pe alții și ne lăudăm singuri, ca fariseul trufaș din Evanghelie și în fine, e) când vedem paiul din ochiul aproapelui, dar nu ne dăm seama de bârna din ochiul nostru propriu.

Pentru că îngerii răi sau demonii au căzut în acest păcat pentru prima oară, păcatul mândriei se mai numește păcatul *diabolic* sau *satanic*. De aceea mândria este mama aproape a tuturor păcatelor. Cele mai grave păcate izvorâte din mândrie sunt: prezumția, ambiția și slava deșartă.

Prezumția este dorința neorânduită de a ne apuca de treburi ce depășesc puterile și pregătirea noastră. În genere, e un păcat ușor,

[105] *Quaest. ad Thales*, p. 55 ș.u. 4; *Filocalia*, vol. III, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, p. 295.

dar devine greu când pricinuim aproapelui mari pagube, de exemplu, când luăm asupra noastră, fără pregătire, funcția de medic, duhovnic etc.

Ambiția este dorința fără rânduială a onorurilor și demnităților, care sunt mai presus de pregătirea și vrednicia noastră și dobândirea lor prin orice fel de mijloace, indiferent de calitatea lor morală.

Slava deșartă este dorința dezordonată de a fi stimat și lăudat de oameni, fie pentru calități adevărate, fie pentru calități fictive. Slava deșartă se numește *vanitate*, când cineva așteaptă să fie lăudat pentru însușiri de mică importanță: frumusețe, îmbrăcăminte etc. și *orgoliu*, când cineva se laudă peste măsură cu calitățile lui. Slava deșartă se poate manifesta în trei feluri: prin *semeție*, când ne lăudăm cu propriile noastre fapte și însușiri; prin *ostentație*, când ne trâmbițăm calitățile prin fapte sau semne extravagante; prin *fățărnicie*, care constă din manifestarea perfecțiunilor printr-o virtute falsă.

Indirect, slava deșartă se manifestă ori de câte ori nu vrem să fim mai mici decât alții și anume în patru feluri: prin *încăpățânare*, când nu ne supunem mintea argumentelor raționale; prin *neînțelegere* (discordie), când nu ne supunem voința unui bine, pe care dragostea ne-ar cere să-l voim; prin *ceartă*, adică nesupunere prin cuvinte. Păcătuim greu prin *ceartă* când, din spirit de contrazicere, contestăm vreun adevăr de credință, sau combatem serios un adevăr ce privește de aproape binele nostru sufletesc și trupesc; prin *neascultare*, adică nesupunere prin fapte.

Păcatul opus acestor păcate, izvorât din mândrie, este timiditatea exagerată, prin care, fiind neîncrezători în sine și puterile proprii, refuzăm onorurile, mărirea, slujbele de care suntem vrednici.

Urmările. Fiind de un egoism feroce, mândria face din noi tirani neînduplecați. Este deci firesc să strice bunele raporturi cu semenii și să atragă pedeapsa lui Dumnezeu.

Mândria ne face să pierdem multe daruri și merite; căci „Dumnezeu stă împotriva celor mândri, iar celor smeriți le dă dar” (Iacob 4, 6). Cei ce caută lauda semenilor nu vor avea plată de la Tatăl ceresc (Mt. 6, 1-2).

b. *Avariția* este iubirea dezordonată a bunurilor pământești, o sete nepotolită după acestea, sete ce se arată prin năzuința și

preocuparea continuă de a spori averea (lăcomia) și prin râvna de a păstra cu tenacitate cele adunate numai în scopuri egoiste.

Avarul iubește dezordonat bunurile, întrucât nu le dorește într-un scop rațional și onest, pentru susținerea proprie și a familiei, ajutorarea celor lipsiți etc. ci, sau pentru lux, îmbuibare și petreceri, sau numai pentru simpla dorință de a poseda și a domina. Avariția, fie sub forma lăcomiei de a strânge mereu averi, fie sub aceea de a nu dărui nimic cuiva, sau prea puțin în raport cu posibilitățile, duce la păcate grave și, în sine, este un păcat greu. Tot ce posedăm de prisos, adică mai mult decât ne este strict necesar, constituie bunul și necesarul săracilor. „Când posedăm de prisos, posedăm bunul altuia" și „prisosul bogaților este necesarul săracilor", spune, cu bună dreptate, Fericitul Augustin[106].

Avarul păcătuiește, deci, atât contra milosteniei, cât și contra dreptății. Contra milosteniei, întrucât avarul păstrează bunuri de prisos, care ar putea fi de mare folos celor lipsiți; contra dreptății, întrucât orice avere mai mare se strânge în dauna aproapelui, prin asuprirea lui, prin furt, înșelăciune, violență, spoliere, minciună etc.

Despre avar, Sfântul Vasile cel Mare spune că săvârșește tot atâtea nedreptăți câți oameni ar putea ajuta și nu ajută[107].

Civilizația modernă cunoaște o formă monstruoasă a iubirii de avuție în așa-numita „plutocrație" sau „capitalism", care constă din setea de a deveni din ce în ce mai bogat prin exploatarea celui neavut, spre a domina pe alții.

Inima avarului este nesățioasă, asemenea unui butoi fără fund, asemenea unui foc care mistuie cu atât mai mult cu cât este mai mult alimentat. Avarul „cu cât primește mai mult, cu atât devine mai sărac, pentru că, cu cât primește mai mult cu atât dorește mai mult", spune Sfântul Ioan Gură de Aur[108]. Avarul „cu cât se îndoapă mai mult cu atât poftește mai mult", spune Sfântul Vasile cel Mare[109]. Avarul e un idolatru (Efes. 5), nu se încrede în providența divină

[106] *In Psalm* CXLVII, 12; P.L., XXXVII, 1922.

[107] *Omilia*, VI, 7; P.G., XXXI, 276-277.

[108] *Omilia XIV la Epist. către Corinteni*; P.G., LXI, 120.

[109] *Omilia VI la cuv. „Strica-voi..." și despre lăcomie*; P.G., XXXI, 269 C.

(Mt. 6, 23, 34). La originea avariției Sfântul Maxim Mărturisitorul pune iubirea de plăcere, slava deșartă și necredința[110]. De aceea, Mântuitorul osândește acest păcat când zice: „Mai repede va trece cămila prin urechile acului, decât să intre bogatul în împărăția cerurilor" (Luca 18, 25).

Avariția dă naștere la multe păcate ca: împietrirea inimii față de săraci; neliniștea inimii, adică îngrijorarea de cele pământești pentru dobândirea și păstrarea lor; frauda; înșelăciunea, viclenia, minciuna; trădarea față de persoane etc.

Îndeosebi sub forma lăcomiei de avere, avariția este pricina multor păcate și dezastre sociale. Sfântul Vasile spune cu dreptate că lăcomia de avere umple pădurea de tâlhari, casa de hoți, piețele de fraude, tribunalele de jurăminte false, ochii săracilor de lacrimi, închisorile de criminali și iadul de osândiți. La judecata de apoi se va dezvălui câte dezastre și crime a comis lăcomia de avere, câte războaie a aprins și caută să aprindă mereu.

Din cele de mai sus rezultă neîntrecuta gravitate a avariției. Fiind expresia celui mai cras egoism, ea are un brutal caracter antisocial. O găsim la baza tuturor formelor de asuprire a oamenilor și este rădăcina multor păcate cu urmări sociale ca: furtul, înșelăciunea, beția, desfrânarea, exploatarea și cu deosebire războaiele, pe care le uneltesc și stârnesc cei lacomi, pentru a-și spori profiturile și sfera de exploatare, nepăsându-le de suferințele și dezastrele pe care le pricinuiesc omenirii.

c. *Desfrânarea*. Desfrânarea este, în general, poftirea sau satisfacerea fără rânduială și nepermisă de legea morală a plăcerilor sexuale. Desfrânarea se poate săvârși: *în cuget*, adică prin închipuire și pofte (Mt. 5, 28); apoi *prin cuvinte și prin fapte* (I Cor. 6, 15-17).

Desfrânarea este, prin firea sa, un păcat de moarte. Ea se opune scopului legat de Dumnezeu de aceste plăceri, care este conservarea neamului omenesc. Orice desfătare sexuală în afară de căsătorie este un păcat greu. El îl face pe om sclavul plăcerilor și-l coboară în rândul animalelor.

Urmările acestui păcat sunt foarte grave. Cel stăpânit de el pierde pudoarea și devine un cinic, își istovește puterile fizice și

[110] *Capete despre dragoste*, suta a treia, c. 17 și 18, *Filocalia*, vol. II, pp. 79-80.

intelectuale; poate fi atins de boli grele și contagioase; produce divorțuri, dă naștere la copii degenerați etc., constituie o adevărată plagă socială.

Pe lângă riscul penal (atentat la bunele moravuri, viol, adulter etc.) desfrânarea duce la: istovirea forțelor fizice și intelectuale, anorexie, insomnie, palpitație, pierderea memoriei și a aptitudinilor de muncă fizică și intelectuală[111].

d. *Invidia*. Invidia sau pizma este o părere de rău de binele și fericirea aproapelui și părere de bine de nenorocirea și suferința lui, ca și când binele altuia ar constitui răul nostru, iar nenorocirea lui fericirea noastră.

Invidia este o stare de suflet foarte josnică și degradantă, care chinuie mult pe cel stăpânit de ea, așa că invidiosul își poartă pedeapsa cu sine. Întrucât țintește la distrugerea bunurilor aproapelui, invidia este egoismul cel mai cras. Prin invidie, nu se produce nimic, nimeni nu folosește nimic; dimpotrivă, atât invidiosul, cât și invidiatul păgubesc. Invidiosul este propriul său călău, cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz.

„Nici nu prinde în sufletele oamenilor o patimă mai nenorocită decât invidia, spune Sfântul Vasile cel Mare[112], care prea puțin întristând pe ceilalți, primul rău și un rău propriu este pentru cine o are". „Ci o singură ușurare așteaptă pentru răul lui: să vadă căzând pe careva din cei invidiați": „nu se bucură cu cel voios, dar lăcrămează împreună cu cel care plânge", desigur „spre a-i face și mai mare nenorocirea"[113]. E singurul păcat ce rezistă la binefaceri. Urâciunea acestei patimi constă în aceea că se dezvoltă între prieteni și apropiați. „În general, așa cum mălura este boala grâului, tot așa și invidia este boala prieteniei", spune Sfântul Vasile[114].

Cea mai gravă formă a invidiei este a privi cu neplăcere înaintarea aproapelui în virtute și har divin, atitudine care constituie unul din păcatele contra Duhului Sfânt. Este invidia arătată de

[111] Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922, p. 111.

[112] *Omilia XI, Despre invidie*; P.G., XXXI, p. 372 ș.u.

[113] *Ibidem*.

[114] *Ibidem*.

preoții și fariseii evrei față de Iisus, pentru că făcea minuni. Mântuitorul osândește invidia lucrătorilor veniți de dimineață, față de cei veniți mai târziu (Mt. 20, 14-15).

Când obiectul invidiei este harul Sfântului Duh, de care se împărtășește aproapele, invidia atinge gradul suprem de răutate și atunci e calificată drept păcat împotriva Sfântului Duh.

Rădăcina invidiei este mândria. Din invidie izvorăsc: ura aproapelui, vorbirea de rău, defăimarea, ocara, înșelăciunea, uciderea etc.

Patima invidiei are cel mai brutal caracter antisocial, întrucât este expresia urii nejustificate chiar și a fratelui și a binefăcătorului. Fiind dușmanul oricărui bine, invidiosul nu numai că se consumă singur, intoxicat de veninul ce-l poartă în inimă, ci împiedică realizarea binelui și sapă pe ascuns, dar primejdios, la temelia vieții sociale.

e. *Lăcomia*. Lăcomia sau îmbuibarea (γαστριμαργία - *gula* sau *ventris ingluvies*) este o poftă nemăsurată de a mânca și de a bea și satisfacerea ei mai mult decât e necesar, numai pentru desfătare, ceea ce este împotriva bunei rânduieli. Neorânduiala lăcomiei stă în faptul că, în folosirea mâncării și băuturii, nu se ține măsura prescrisă de mintea sănătoasă și de bunul simț.

Răutatea lăcomiei constă în aceea că mâncarea și băutura, care sunt mijloace de a ne întreține viața, devin însuși scopul vieții. În sine și prin natura ei, lăcomia, fiind un exces în lucruri indiferente, este un păcat ușor, dar poate deveni păcat greu în următoarele cazuri: a) când ținem atât de mult la mâncare și băutură încât, de dragul lor, suntem gata să călcăm porunci ce obligă sub păcat de moarte. Despre cei ce-și fac din mâncare supremul scop în viață, Sfântul Apostol Pavel zice: „al căror Dumnezeu e pântecele lor" (Filip. 3, 19); b) când din pricina lăcomiei nu mai suntem în stare să îndeplinim o datorie ce obligă sub păcat greu; c) când din cauza lăcomiei ne ruinăm sănătatea.

Principiul călăuzitor este „de a nu da trupului spre satisfacerea plăcerii, ci spre satisfacerea slăbiciunii", cum spune Sfântul Ioan Casian[115].

[115] *Despre cele opt gânduri ale răutății*, *Filocalia*, vol. I, p. 99.

„Cei ce se împărtășesc din mâncăruri din alte pricini decât hrana și tămăduirea se vor osândi ca cei ce s-au dedat desfătării", precizează Sfântul Maxim Mărturisitorul[116].

Lăcomia conduce la: a) slăbirea puterilor intelectuale, care ne împiedică de a ne ruga și de a face alte acte de evlavie; la aceasta se referă Mântuitorul, care zice: „Luați seama la voi înșivă, ca nu cumva să vi se îngreuieze inimile cu îmbuibare de mâncare și băutură… și fără de veste să vină asupra voastră ziua aceea" (Luca 21,34); b) plăcerea desfrânată sau pofta dezordonată; c) limbuția; d) trivialitatea; e) desfrânarea; f) lenea etc.

Scriitorii ascetici răsăriteni[117] consideră lăcomia pântecelui ca izvor al tuturor celorlalte patimi. Într-adevăr, îmbuibarea și îndeosebi beția pun în mișcare desfrânarea; ambele au nevoie de bani, de unde: avariția, furtul, înșelăciunea etc.; cine nu are bani se întristează și se mânie.

Sfântul Ioan Scărarul spune: „Diavolul stă în stomac și te împiedică de a te socoti sătul, chiar dacă ai fi înghițit tot Egiptul și ai fi băut tot Nilul"[118]. Gândul lacomului este numai la mâncare multă și bună. Ca și bogatul din Evanghelie căruia îi rodise țarina îmbelșugat, el își zice: „Suflete, ai multe bunătăți… mănâncă, bea, veselește-te!", sau repetă îndemnul: „Mâncați și beți, după moarte nu-i nici o plăcere". I se poate întâmpla însă, ca și bogatului din Evanghelie, să moară pe neașteptate, după o masă copioasă, căci îmbuibarea duce cu vremea la boli grele.

Beția. Beția este abuzul voluntar de băutură alcoolică, numai din plăcere, până la slăbirea sau pierderea violentă a uzului rațiunii. Beția este păcat de moarte, precum spune Sfântul Apostol Pavel: „Nici furii, nici lacomii, nici bețivii… nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu" (I Cor. 6, 10).

Sfântul Vasile cel Mare arată caracterul instabil al beției: „Vinul arde pe bețiv și-l provoacă să bea tot mai mult". Același Sfânt, după

[116] *Capete despre dragoste III*, 86; *Filocalia*, vol. II, p. 95.

[117] Vezi Ștefan Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, zweiter Band, Mainz, 1913, pp. 72-73.

[118] *Scara Paradisului, treapta XIV*; P.G., LXXXVIII, 868.

ce face portretul beţivului, arată urmările dezastruoase ale beţiei: curajosul devine laş; omul cast nerușinat; omul dreptăţii şi cu bun simţ, certăreţ, schimbător de impresii, mincinos, strigă, face scandal etc. Nici organismul fizic nu se resimte mai puţin. Beţivul e mai de plâns decât naufragiatul. De aceea, Sfântul Vasile numeşte beţia „o băutură a nebuniei", „concurs în care prezidează diavolul şi al cărui premiu este păcatul"[119].

Beţia nu numai că slăbeşte forţele fizice şi psihice, dar aduce boli grele, ca: paralizia, tuberculoza, afecţiuni cardiace, stomacale, pneumonie, delirium tremens, ciroză hepatică etc.; mulţi beţivi mor în casa de alienaţi. Alcoolismul atacă îndeosebi puterile intelectuale, întunecând mintea, slăbind memoria, atingând afecţiunile nobile şi generoase şi întărind înclinările rele. Beţivii nu vor intra în împărăţia cerurilor (I Cor. 6,10).

Alcoolismul. Alcoolicul este omul dedat cu totul beţiei. Alcoolismul produce rele nespus de mari atât individului, cât şi societăţii. Astfel, individului îi atâţă pofta sexuală, îi slăbeşte simţul moral, îi risipeşte bunurile, îi vatămă sănătatea trupească şi sufletească. În societate, tulbură pacea şi liniştea familiei, duce la nenumărate fapte antisociale şi păcate; din alcoolici se nasc copii slabi, degeneraţi, expuşi la toate bolile. Alcoolismul este un păcat greu prin urmările lui dezastruoase pentru individ şi societate. Folosirea băuturilor alcoolice în mod cumpătat este permisă, dar nu şi abuzul.

Despre folosirea narcoticelor. Pe lângă beţia produsă de băuturile alcoolice, unii practică beţia produsă de diferite narcotice cum sunt: morfina, cocaina, opiul, haşişul, heroina etc. – ceea ce se cuprinde în denumirea actuală de „drog". Tutunul este şi el un narcotic care, dacă este folosit în doze mari, produce o stare de beţie asemănătoare cu aceea a celorlalte narcotice; dar chiar în cantităţi mai reduse, cum se obişnuieşte, el produce tulburări mai lente, dar destul de grave prin consecinţele sale mai apropiate sau mai îndepărtate. Întrucât constituie o patimă persistentă şi foarte

[119] *Omilia XIV, Contra beţivilor*, 2, 4, 6; P.G., XXXI, 457 A, 448 A, 452 A, 452 C.

răspândită, fumatul trebuie combătut ca foarte primejdios pentru sănătate.

Dintre narcotice însă, cel mai des folosit și mai primejdios este morfina, utilizată și de medici ca tratament sub formă de injecții pentru anestezierea simțurilor și potolirea durerilor. Efectele produse de morfină sunt diferite, după cantitatea care se ia; de pildă, luată în cantitate mare, morfina produce moartea.

Folosirea morfinei ca și a celorlalte narcotice în măsura în care produce beția simțurilor și suspendarea uzului rațiunii, fără motive de extremă necesitate, este periculoasă pentru sănătate și societate și este păcat greu.

Cele spuse despre morfină sunt valabile și pentru celelalte narcotice.

f. *Mânia*. Mânia este pofta și pornirea dezordonată după răzbunare: „o dorință aprinsă, prin care cel mâniat caută să se răzbune asupra celui ce l-a întristat în adevăr, sau numai i se pare așa”[120]. Mânia se opune blândeții prin exces. În ea, distingem două elemente dezordonate: prea marea tulburare a părții irascibile și prea marea răzbunare care, sau nu e întemeiată, sau e disproporționată față de cauza care o produce. Caracterul dezordonat deosebește mânia neîngăduită de mânia legitimă, cum este mânia părinților pentru greșelile vinovate ale copiilor.

Ca pornire dezordonată, mânia este de trei feluri: a) *indignarea*, care cauzează aversiune sau neplăcere pentru un lucru; b) *mânia nebună*, care face să se piardă uzul rațiunii și c) *furia*, adică mânia care se manifestă în tulburare mare și mișcări vehemente. Dacă, privită ca pornire dezordonată a părții irascibile, mânia este păcat ușor, cu unele excepții, ca dorință de răzbunare este totdeauna păcat grav, pentru că este împotriva iubirii aproapelui și câteodată și contra dreptății. Prin mânie putem păcătui atunci când dorim răzbunare asupra cuiva care n-o merită, când dorim să ne răzbunăm mai mult decât merită, când dorim să ne răzbunăm din motive neîngăduite.

Din mânie se nasc următoarele păcate: a) *indignarea*, care este pornirea nesăbuită a sufletului, ieșită din părerea că nu suntem tratați cum trebuie. De obicei, e păcat ușor; când se întemeiază pe motive

[120] *Mărturisirea ortodoxă*, partea III, Întreb. 34, p. 156.

juste, nu e păcat. Păcat greu este când evoluează în ură și dispreț față de aproapele; b) *surescitarea minții*, adică meditarea continuă asupra diferitelor mijloace de răzbunare. Gravitatea acestui păcat se măsoară după gravitatea răzbunării intenționate; c) *blasfemia*; d) *ocara*, prin care se încearcă a se arunca în fața aproapelui ceva care să-l înjosească; e) *blestemul*, prin care urăm cuiva rău și nenorocire. Este păcat greu când dorim aievea răul ce-l rostim cu gura, când dorim un rău mare și cu deplin consimțământ; f) *bătăile* sunt păcate mari când duc la omor, rănire gravă etc. De obicei, păcătuiește cel ce pornește bătaia; celălalt poate să nu păcătuiască (dacă se apără) menținându-se într-o stare de apărare.

Mânia întunecă mintea, așa că cel stăpânit de ea nu-și mai dă seama de ceea ce face. Un proverb zice: „Mânia e un rău sfetnic". De aceea, Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă să nu ținem mânie, când zice: „Să nu apună soarele peste mânia voastră" (Efes. 4, 26). Mântuitorul ne cere să nu ducem darul la altar, până ce nu ne-am împăcat cu fratele nostru supărat pe noi (Mt. 5, 24).

Există și o mânie sfântă sau îndreptățită. Este mânia părinților și a altor educatori care urmăresc îndreptarea copiilor și a subalternilor, îndrumarea și râvna lor spre bine.

Omul mânios este totdeauna amenințat să-și piardă sufletul. De altfel, chiar din această viață el poartă iadul în inima lui prin neliniștea continuă care-l chinuie. Mânia vatămă sănătatea și scurtează viața: „Invidia și mânia scurtează zilele" (Sirah 30, 25).

Mânia este o stare anormală, o stare de nebunie; ea tulbură cel mai mult bunele și pașnicele relații dintre indivizi și popoare și astfel, stă la baza certurilor, crimelor și războaielor. Ea face multe ravagii în cel stăpânit de ea și poate produce adevărate dezastre în viața semenilor noștri. De aceea, Nil Ascetul, Evagrie Ponticul, Ioan Casian ne sfătuiesc să ne ferim de a ne mânia pentru pricini întemeiate, pentru că și în cazul acesta mânia „întunecă puterea văzătoare" și pentru că o dată dezlănțuită, e greu de stăpânit.

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, patima iuțimii este mai greu de biruit decât patima poftei. „De aceea a și dat Domnul, ca o doctorie mai tare împotriva ei, porunca dragostei"[121].

[121] *Capete despre dragoste*, I, c. 66; *Filocalia*, vol. II, p. 47.

Trebuie să lucrăm mai întâi împotriva cauzelor care o pot stârni. Astfel, dacă avem o fire irascibilă, să înăbușim primele porniri ale mâniei, oprindu-ne de a vorbi sau acționa sub presiunea acestei emoții primejdioase. Când suntem provocați, ni se recomandă fuga. Dacă mânia are o cauză patologică, să ne îngrijim sănătatea. Apoi, să fim pregătiți a tolera injuriile, a nu alimenta și extinde mânia, ca să nu devină greu de înlăturat.

Atitudinea noastră trebuie să se întemeieze pe virtutea iubirii, a smereniei și a răbdării creștine.

Ca remediu suveran împotriva mâniei, redăm sfaturile pe care le dă Sfântul Vasile cel Mare: „Nu vindecați răul prin rău, nu căutați să vă întreceți unul pe altul în pagubă. În aceste lupte grele cel mai nenorocit este învingătorul, pentru că se retrage cu un păcat mai mare… Dacă te-a insultat un om mânios, oprește răul prin tăcerea ta!… Nu lua ca dascăl pe inamicul tău și nu imita ceea ce detești!… Să oprim răul de la început, alungând mânia din inimile noastre. Faptul că a început el nu-i o scuză suficientă, căci trebuia să-i furnizezi exemplul care l-ar fi calmat. Ai fost vorbit de rău? Binecuvântează! Te-a lovit? Suportă! Te disprețuiește și te socotește de nimic? Amintește-ți că ești din pământ și că te vei întoarce în pământ!” Inamicul tău va fi în imposibilitatea de a-și aplica gândul de răzbunare, lovindu-se de invulnerabilitatea ta la injurii și-ți vei procura o mare coroană de răbdare, „transformând nebunia altuia în prilej de exercitare pentru propria ta filozofie”[122].

g. *Lenea*. Lenea sau trândăvia (ἀκηδία - *acedia*) este în genere un defect al voinței, o lipsă de energie fizică și morală, care se arată prin dezgustul și nepăsarea pe care o simte cineva față de orice acțiune, fie fizică, fie intelectuală. Lenea este *firească*, atunci când dezgustul și nepăsarea au drept obiect munca trupească, din pricina oboselii și a trudei legate de ea. Lenea este o greșeală *morală* când dezgustul și nepăsarea au ca scop și obiect bunurile spirituale, din cauză că trebuie să le dobândim cu trudă și osteneală. În acest înțeles general, lenea nu este un viciu deosebit, ci ne facem vinovați de ea

[122] *Omilia împotriva celor mânioși*, 1; P.G., XXXI, 353 ș.u., 372.

ori de câte ori neglijăm diferite porunci și virtuți. Este viciu capital numai când dezgustul și nepăsarea sunt voluntare și se referă la bunul sufletesc suprem, spre care tind toate bunurile, adică prietenia cu Dumnezeu și harul dumnezeiesc. Astfel înțeleasă, lenea este păcat de moarte.

În *Mărturisirea ortodoxă*[123] lenea este definită foarte corect ca „o rătăcire și nepăsare pentru mântuirea veșnică a sufletului, prin care omul se întristează și se dezgustează de binele ce trebuie să facă; pentru aceasta, el fuge de osteneala cu care se face binele".

Lenea se opune muncii, adică activității făcute cu efort și cu metodă pentru a crea bunuri materiale și spirituale spre satisfacerea nevoilor și aspirațiilor noastre trupești și sufletești. Munca reprezintă partea noastră de contribuție la mântuire, faptele bune fiind condiție neapărată pentru dobândirea mântuirii.

Munca este o lege fundamentală a vieții. Fără muncă nu-i posibilă existența fizică, nici desăvârșirea omului și transformarea naturii. De aici rezultă gravitatea trândăviei, care împiedică realizarea menirii principale a omului în societate.

Printre numeroasele păcate care se nasc din lene, sunt: răutatea inimii, care duce la ura față de cele spirituale; teama și deznădejdea privind dobândirea mântuirii; repulsia față de cei ce ne îndeamnă la activitate spirituală; lâncezeala în activitate; întoarcerea minții de la cele spirituale etc.

Lenea duce la lipsă și mizerie și face cu neputință orice fel de progres. Mai mult chiar: ruina materială este însoțită și de una morală. Căci, nevrând să muncească, leneșul caută să-și satisfacă nevoile sale materiale pe căi mai ușoare dar necinstite, prin furt, înșelătorie, cerșetorie etc.

Lenea este, apoi, mama desfrânării. Lipsa de ocupație lasă loc instinctelor de a se dezlănțui fără frâu.

Trândăvia naște parazitismul social, care e, în fond, un furt camuflat sau o exploatare a sentimentelor familiale, a milei semenilor etc. Ea este un delict antisocial, întrucât leneșul consumă de la societate bunuri fără a da nimic în schimb, când are datoria și putința să

[123] Partea a III-a, Întrebarea 36, p. 157.

întreține din muncă proprie și pe alții care nu pot munci: pe copii, bolnavi și bătrâni.

În consecință, în morala Bisericii Ortodoxe, munca fiind, pentru omul apt de muncă, singurul lui criteriu de valorificare, singurul mijloc cinstit de întreținere a vieții proprii, a familiei sale și de ajutorare a celor lipsiți, instrument de perfecționare a naturii, mijloc de desăvârșire proprie, pe scurt, condiția indispensabilă pentru mântuire, trândăvia este calificată ca un păcat foarte grav. Gravitatea trândăviei stă în aceea că produce o decădere de la treapta de om, constituie o ratare a vieții și a misiunii pe care fiecare o are în lume, o eschivare de la datoria de a ajuta pe alții, o înșelare a semenilor, pe spatele cărora leneșul trăiește, un furt, un parazitism, deci o faptă antisocială.

De aceea, lenea atrage după sine sancțiunea binemeritată a societății, care ia leneșului dreptul la hrană, cât și sancțiunea supremă a lui Dumnezeu, în a cărui împărăție, leneșul nu-i pregătit să intre (Mt. 7, 11).

Pentru a ne mântui, nu-i suficientă o atitudine negativă și defensivă în fața răului, adică de a ne feri să facem păcatul, ceea ce cere efort, ci e nevoie și de o activitate pozitivă și constructivă și anume de a face bine, cât mai mult posibil și cu dragoste[124], iar aceasta nu se face fără muncă.

2. Păcatele împotriva Duhului Sfânt

Păcatele împotriva Duhului Sfânt sunt acelea care se opun virtuților teologice. Ele își au temeiul în următoarele texte din Sfânta Scriptură: „Orice păcat și orice hulă se va ierta oamenilor, spune Mântuitorul, dar hula care este împotriva Duhului Sfânt nu se va ierta niciodată; celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului i se va ierta lui; dar celui care va zice împotriva Duhului Sfânt nu i se va ierta lui nici în veacul acesta și nici în cel ce va să fie" (Mt. 12, 31, 32; Marcu 3, 28-29; Luca 12, 10; Fapte 6, 11), „căci nu este cu putință celor ce s-au luminat odată și au gustat darul cel ceresc și s-au

[124] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentarii la epistola către Efeseni*, Omilia XVI; P.G., LXII, 112.

făcut părtași Duhului Sfânt să fie înnoiți iarăși și aduși la pocăință, fiindcă ei răstignesc din nou pentru ei pe Fiul lui Dumnezeu, și-L dau să fie batjocorit" (Evr. 6, 4-6). „Căci dacă păcătuim cu voia, după ce am primit cunoașterea adevărului, nu mai rămâne nici o jertfă pentru păcate, ci doar o așteptare înfricoșată a judecății și iuțimea focului" (Evr. 10, 26, 27).

Din aceste texte rezultă că păcatele contra Duhului Sfânt se caracterizează printr-o împotrivire îndărătnică acțiunii sfințitoare a Duhului Sfânt, fiind împreunată și cu nesocotința sau lepădarea darurilor dumnezeiești.

Aceste păcate, numite hulă împotriva Duhului Sfânt, constituie culmea urii împotriva lui Hristos. De ele se fac vinovați cei ce au avut în inima lor pe Hristos și au primit harul Duhului Sfânt și, totuși, din ură față de Hristos, precum a făcut Iuda vânzătorul, disprețuiesc darul Duhului Sfânt și se leapădă de Hristos.

Păcatul împotriva Duhului Sfânt, în manifestările sale, îmbracă șase forme. Astfel, la Fericitul Augustin și în *Mărturisirea ortodoxă*[125] se numără șase păcate contra Duhului Sfânt; câte două contra virtuților teologice.

a. *Contra credinței*: a) împotrivirea la adevărul învederat și dovedit al credinței creștine; b) lepădarea de Hristos și de Biserica Lui (apostasia) și prigonirea ei.

b. *Contra nădejdii*: a) încrederea semeață și nemăsurată în harul și îndurarea lui Dumnezeu; b) pierderea nădejdii în mila și bunătatea lui Dumnezeu.

c. *Contra dragostei*: a) nepocăința până la moarte și nesocotirea darurilor lui Dumnezeu; b) pismuirea aproapelui pentru harul dumnezeiesc primit și faptele bune săvârșite.

Se împotrivesc adevărului învederat al credinței toți cei cari, deși sunt convinși de temeinicia acestui adevăr, nu voiesc totuși să-l îmbrățișeze, pentru că le place să păcătuiască, iar adevărurile creștine le stau împotrivă.

Se încred nemăsurat și semeț în harul și îndurarea lui Dumnezeu cei ce au conștiința laxă și socotesc că oricât de multe și grele păcate

[125] Partea III, Întrebările 38, 39, 40, 41, pp. 158-160.

ar face, Dumnezeu, în bunătatea Sa nemărginită, îi va ierta, fără ca ei să dea vreun semn de îndreptare. Socotință greșită, căci Dumnezeu iartă orice păcat, dar cu condiția ca să te pocăiești, să te lepezi de păcat și să te îndrepți.

Disperă de îndurarea și bunătatea lui Dumnezeu cei care au conștiința scrupuloasă, adică își închipuie că păcatele lor sunt atât de mari, încât Dumnezeu, care este nu numai bunătatea dar și dreptatea și sfințenia absolută, nu-i va ierta niciodată, chiar de ar face fapte bune.

Fără îndoială că păcatele împotriva Duhului Sfânt constituie gradul cel mai mare al stării păcătoase și împiedică foarte mult convertirea. Ele pot fi totuși iertate printr-o pocăință adevărată. Căci noi știm că nu există nici un păcat care să covârșească îndurarea lui Dumnezeu, ci, după spusa Fericitului Augustin, pentru medicul atotputernic, nu există nici o boală care să nu se poată vindeca. Același spune că, în sens strict, un singur păcat nu poate fi iertat și anume nepocăința finală. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Mulți din cei ce au hulit împotriva Duhului Sfânt au crezut mai pe urmă și li s-au iertat toate”[126]. Este cazul Sfântului Apostol Petru.

Grav este însă că voința celor ce cad în aceste păcate este ca paralizată și nu mai sunt capabili de nici un efort spre îndreptare, nu se mai pot pocăi în afară de rare excepții, iar unii nu voiesc nicidecum să se pocăiască.

Acesta este motivul pentru care Mântuitorul spune despre aceste păcate, „că nu se vor ierta nici în veacul de acum, nici în cel ce va să vie” (Mt. 12,32).

3. Păcatele strigătoare la cer

Păcatele strigătoare la cer sunt acelea care cer singure sancțiunea încă din lumea aceasta, pentru ca răutatea să fie înfrântă, iar relele ce decurg din ele să se stăvilească. Ele sunt păcate grave împotriva aproapelui și a societății și sunt pedepsite cu asprime și de către legile societății. Sunt păcate ce se împotrivesc ordinii naturale și sociale, iar prin aceasta, se aduc prejudicii demnității omenești și societății.

[126] *Omilia 41 la Ev. Matei*; P.G., LVII, 449.

După Sfânta Scriptură, păcatele strigătoare la cer sunt: omuciderea, asuprirea văduvelor, orfanilor și săracilor, oprirea plății lucrătorilor – îndreptate contra instinctului social; – homosexualitatea – îndreptată împotriva instinctului sexual și lipsa de cinstire a părinților.

a. *Omuciderea sau uciderea voită sau intenționată* (Fac. 4, 8-10) ce poate fi mijlocită sau nemijlocită, comisă față de viața proprie (sinucidere) sau străină, născută sau încă nenăscută (avort), este cel mai mare rău pe care-l putem face omului, pentru că – după învățătura Bisericii – viața este cel mai mare dar al lui Dumnezeu, de care noi n-avem dreptul să lipsim pe cel ce are acest dar. În aceeași categorie intră toate acțiunile înrudite cu uciderea omului și anume: cruzimile, răpirea libertății prin captivitate și robie, atentatul la bunul nume al aproapelui.

Pe lângă această ucidere fizică, tot păcat mare este uciderea sufletească sau morală, pe care o putem pricinui aproapelui nostru prin învățătura, îndemnul, sfatul, exemplul nostru rău, prin care-l facem să cadă în păcate grele, care aduc moartea sufletului.

De acest fel de ucidere vorbește Mântuitorul când zice că este mai bine să-și lege cineva o piatră de gât și să se arunce în mare, decât să scandalizeze pe un copil și când ne îndeamnă să nu ne temem de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu-l pot ucide, ci să ne temem numai de Dumnezeu, care poate ucide pe veci și trupul și sufletul în gheenă.

b. *Asuprirea văduvelor, orfanilor și săracilor* (Ieșire 3, 7 ș.u.; 22, 22-24; Sirah 35, 14-19). Aceste trei categorii de ființe omenești trebuie să fie obiectul principal al dragostei și ajutorului nostru, pentru că și-au pierdut pe cei ce-i iubeau și le purtau de grijă sau nu au cele ce le trebuie pentru trai, din pricina vârstei sau a bolii. Ocrotirea lor este și o datorie de caritate socială. Se înțelege cât de urât și criminal lucru este asuprirea lor printr-o nedreaptă administrare tutelară, prin înșelăciune, prin abuz de putere etc., pe care opinia publică în societate le pedepsește prin mustrare publică și cu rigoarea legilor. Asuprirea săracilor, a văduvelor și a orfanilor lezează nu numai dreptatea, lege de bază a societății omenești, dar are și o răutate deosebită, sporită prin faptul că o lezează față de cei ce, din pricina

slăbiciunilor lor deosebite, nu se pot apăra și care au cel mai mare drept la sprijinul și ajutorul oamenilor, fiind năpăstuiții sorții.

c. *Oprirea plății lucrătorilor*. Gravitatea acestui păcat stă în faptul că nu-i numai o nedreptate, ci, indirect, și un atentat la viața semenilor noștri, care-și merită pentru muncă plata dreaptă.

Despre aceasta Scriptura zice: „Să nu oprești plata celui sărac, sau celui lipsit dintre frații tăi, sau a simbriașului…, ci să-i dai plata în aceeași zi, înainte de a apune soarele… ca să nu strige către Domnul asupra ta" (Deut. 24, 14-15). „Iată, plata lucrătorilor – zice Sfântul Iacob – celor ce au secerat țarinile voastre, pe care ați oprit-o, strigă, și strigătele secerătorilor au intrat în urechile Domnului Sabaot" (Iacob 5, 4).

Mântuitorul proclamă acest drept elementar al muncitorului la plata sa prin cuvintele: „Vrednic este lucrătorul de plata sa" (Luca 10, 7).

d. *Nelegiuirea sodomiților*, sub care se înțelege orice desfrânare împotriva firii, precum și împiedicarea cu intenție a zămislirii de prunci. Au practicat-o locuitorii din cetățile Sodoma și Gomora, blestemate și nimicite de Dumnezeu (Fac. 18, 20 și 19, 13). Ca și omuciderea, sodomia vatămă legea conservării speciei și a individului

e. *Neascultarea față de părinți*. Așa cum am văzut într-o altă parte, copiii sunt datori să iubească, să cinstească, să asculte și să-i ajute pe părinții lor. Cinstirea și recunoștința este minimul ce se cere de la copii. Păcătuiesc greu fiii prin cuvinte când blestemă, înjură și batjocoresc pe părinții lor și când le întărâtă mânia; păcătuiesc greu prin semne când îi disprețuiesc, îi batjocoresc și-i ridiculizează; în fine, păcătuiesc prin fapte față de părinți dacă-i bat, ridică mâna asupra lor în semn de lovire, dacă-și acționează părinții în judecată.

La evrei, asemenea păcate erau pedepsite cu moartea. „Cel ce bate pe tatăl sau pe mama sa, cu moarte să se omoare! Cel ce va grăi de rău pe tatăl său sau pe mama sa, cu moarte să se omoare!" (Ieșirea 21, 15-17).

Lipsa de iubire și de respect față de părinți și îndeosebi neascultarea sunt, de asemenea, păcate grele.

De aceea, aceste păcate sunt puse printre păcatele strigătoare la cer.

CAPITOLUL X

Pocăința – cale de vindecare a păcatului

Adevărata pocăință diferă de la început de un sentiment morbid al greșelii, căci aceasta nu este decât o formă patologică a remușcării. Într-adevăr, pocăința care vrea să vindece păcatul pare să se înrudească cu psihoterapia care dorește să redea sănătatea psihică celor destrămați interior datorită unei impresii morbide a culpabilității. Mai mult, și de o parte și de alta, procesul pare același pentru că se dorește a face lumină până în adâncurile sufletului, pentru a descoperi motivațiile secrete.

Totuși pocăința caută să vindece sufletul în profunzimea sa acolo unde el „atinge" pe Dumnezeu și aceasta pe calea dureroasă a unei remușcări smerite a propriei culpabilități. O anumită psihanaliză refuză această cale. Un psihiatru materialist, dacă nu poate contesta fenomenul apariției simultane într-un suflet, a sentimentului greșelii și a unei rupturi de echilibru, consideră păcatul ca o „reminiscență arhaică" sau o „ficțiune nevrotică". El nu crede în posibilitatea unei greșeli libere care ar crea în conștiință un dezechilibru profund prin abandonarea valorilor eterne, prin negarea Dumnezeului iubirii și, deci, prin neacceptarea pocăinței, ca și cale de mântuire și de însănătoșire. Sentimentul de culpabilitate pe care-l întâlnește în experiența clinică îi apare ca un obstacol în echilibrul afectiv și în adaptarea socială. Noi nu contrazicem această observație, dar nu o reducem doar la această explicație.

Psihologia adâncurilor arată că există false culpabilități și complexe rezultate din experiențe nestăpânite sau erori de educație. A invita în acest caz la pocăință nu înseamnă altceva decât o agravare a răului. Mai mult, la sufletele cu adevărat vinovate și care au nevoie de convertire poate apărea o supraîncărcare a sentimentelor nevrotice, datorită refulărilor morbide de lașitate.

Pentru a fi salvatoare, culpabilizarea presupune o distincție riguroasă între o greșeală reală și conștiința acestei greșeli, ca și orice fals sentiment de culpabilitate. Pentru a vindeca un asemenea sentiment, îndemnurile unui duhovnic nu sunt suficiente. Dimpotrivă, o psihiatrie sănătoasă, eliberată de prejudecăți freudiene – chiar dacă folosește metodele lui Freud, Adler sau Jung – va putea obține o ameliorare sau chiar vindecarea.

În ceea ce-l privește, psihiatrul ar trebui să nu extindă spre universul spiritual normal concepte valabile numai pentru domeniul patologic. Astfel, când el înlătură conceptul de lege morală și pretinde să-l substituie cu simple reguli de igienă, el confundă legea morală cu tabu-ul, voința unui Dumnezeu personal cu interdicțiile mitice. Trebuie înlăturat doar falsul concept de lege. Adevărata lege morală, expresie a iubirii lui Dumnezeu, nu provoacă o angoasă morbidă, ci întemeiază sănătatea și optimismul sufletului. Eroarea fundamentală a psihanalizei freudiene este aceea de a cunoaște eronat factorii spirituali ai personalității. Ea este incapabilă să discearnă între un impuls instinctiv și un fenomen spiritual propriu-zis.

La fel este de păgubitor să reducem tot sensul greșelii și al păcatului la un sentiment morbid de culpabilitate. Un psihiatru fără prejudecăți va constata, totuși, că „a psihanaliza pe cineva nu înseamnă a-l disculpabiliza cu orice preț, ci a așeza culpabilitatea sa pe un teren al responsabilității adevărate și nu mitice”[127].

Psihanaliza nu ar trebui să întrețină confuzii simpliste. După cum nevroza este adesea o încercare angoasantă de a găsi într-o zonă înșelătoare și superficială soluția unei responsabilități mult mai grave sau a unei probleme mult mai profunde, la fel o anumită psihanaliză încearcă să găsească sănătatea sufletului la un nivel superficial și care maschează adevăratele profunzimi ale persoanei. Remediul iluzoriu este mai grav decât răul.

De asemenea, duhovnicul nu va așeza orbește pe calea pocăinței un bolnav psihic, ci trebuie să-i asigure, mai întâi, un bun tratament medical. Dar și psihiatrul trebuie să lase liberă calea spre Dumnezeu.

[127] Marcel Eck, *Le point de vue d'un psychiatre*, în „Morale sans peché”, Paris, 1951, p. 40.

Când păcatul său este adevărat și mizeria morală autentică, nu există pentru om decât calea pocăinței.

Pe această cale, însă, nu este suficient să depășim doar conceptele psihanalitice materialiste. Trebuie să depășim și o concepție pur moralistă despre păcat. Cine nu vede în păcat decât periclitarea propriei desăvârșiri sau conflictul cu un principiu juridic, sau nerespectarea unei valori impersonale, pocăința sa rămâne un „monolog". Chiar dacă dincolo de această lege întâlnim și imaginea Legislatorului, pocăința nu atinge adevărata sa profunzime. El devine ușor angoasat și sentimentul de neputință pe care-l trăiește poate să-l conducă la mari depresii.

Pocăința autentică are o dimensiune religioasă. Ea presupune credința într-un Dumnezeu care ne cheamă pe nume. De aceea nu putem reduce păcatul la o simplă neascultare față de legea morală. Pocăința este, deci, un veritabil răspuns al păcătosului la chemarea lui Dumnezeu, care urăște foarte mult păcatul, dar îl iubește pe păcătos. Această iubire este cea care-l rănește cel mai mult pe păcătos și nu încălcarea unei legi. Iubirea Părintelui îl rănește, dar îl și vindecă, pentru că el nu cere iertare unei legi inflexibile, ci milostivirii lui Dumnezeu care s-a revelat ca iubire. În lumina credinței creștine, pocăința ia forma întâlnirii cu Hristos și aceasta constituie o putere de transformare morală. Ea presupune un regret al sufletului, o detestare a păcatelor comise, o hotărâre de a nu mai păcătui.

Ni se recomandă uneori să ne eliberăm de pocăință printr-o indiferență și uitare a trecutului și luarea unor bune decizii pentru viitor. Dar ceea ce nu ne spun cei ce gândesc așa este de unde luăm puterea pentru realizarea acestor „bune dorințe" dacă nu ne-am eliberat prin pocăință de determinismul trecutului. Psihologic și teologic este evident că nimeni nu poate, începând de la păcat, să ajungă la un reînceput veritabil, fără a fi ars în focul pocăinței toată reminescența păcatului. Căci, într-adevăr, greșelile și păcatele, după propria lor tendință persistă în suflet și-și exercită în multe feluri influența malefică. Fiecare păcat se înscrie, deci, în structura sufletului uman și exercită în el o influență orbitoare. El tinde să diminueze libertatea morală autentică. Doar „pocăința" ucide nervul vital al păcatului. Dar pocăința nu „ucide" decât pentru a recrea o

inimă nouă. Pentru aceasta este necesar nu doar a corecta un aspect al conduitei, ci de a orienta întreaga viață spre Hristos și în mod deosebit zonele vulnerabile care au întârziat convertirea și au ocazionat păcatele.

Acest lucru este dificil și de aceea în Taina pocăinței este nevoie de tact pastoral. Duhovnicul trebuie să folosească toate posibilitățile actuale ale unui suflet pentru a-l conduce la Dumnezeu. „Legea creșterii" este o lege fundamentală și a vieții spirituale. Ea trebuie deci să fie și o lege fundamentală a efortului pastoral. El trebuie să aibă în vedere nu o pocăință izvorâtă din frică, ci una izvorâtă din iubirea față de Dumnezeu care dorește „ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină".

Bibliografie selectivă

I. Dicționare

Bria, Ioan, **Dicționar de Teologie ortodoxă**, Editura In-stitutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994.
Dicționar de Filozofie, Editura Politică, București, 1978.
Dictionnaire de la vie spirituelle, Cerf, Paris, 1987.
Nouveau dictionnaire biblique, révisé et augumenté, Editions Emmaüs, Saint-Lègier, 1992.

II. Manuale de Teologie Morală

Hristu Andrutsos, *Sistem de morală*, trad. Ioan Lâncrănjan și Ermis Mundopoulos, Sibiu, 1947.
Teologia morală ortodoxă, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1979, vol. I și II (volume colective).

III. Studii și lucrări

***, *Familia creștină azi* (volum colectiv), Ed. Trinitas, Iași, 1995.
***, *Sportul în lumina moralei creștine*, în „Mitropolia Ardealului", XI (1966), nr. 9-10.
Balca, Nicolae, *Aspectul patologic al persoanei umane*, în „Studii Teologice", 1955, nr. 7-8.
Idem, *Criza Spirituală modernă și cauzele sale*, Sibiu, 1934.
Idem, *Istoria filosofiei antice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1982.
Belu, D., *Nu mai este iudeu, nici elin*, în „Mitropolia Moldovei", XXXIX (1963), nr. 1-2.
Idem, *Ortodoxia și discriminările etnico-rasiale*, în „Ortodoxia", XV (1963).

Idem, *Sensul creștin al iubirii față de sine*, în „Studii Teologice", IX (1957), nr. 7-8.
Idem, *Sfinții Părinți despre trup*, în „Studii Teologice", IX (1957), nr. 3-4.
Idem, *Un aspect mai puțin luat în seamă al iubirii față de semeni*, în „Studii Teologice", (1958), nr. 5-6.
Berdiaeff, N., *Ésprit et liberté,* traduit du russe, Editions „Je sers", Paris, 1993.
Berdiaeff, Nicolas, *De la destination de l'homme. Essai d'étique paradoxal*, Edition „Je sers", Paris, 1935.
Berdiaev, N., *Destinul omului în lumea actuală*, trad.Victor Durnea, Ed. A.B.C.-Dava, Chișinău, 1993.
Berdiaev, Nicolai, *Sensul creației*, trad. Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992.
Bergson, Henri, *Cele două surse ale moralei și religiei*, trad. Diana Morărașu, Institutul European, Iași, 1992.
Borrela, J., *Criza simbolismului religios*, trad. Diana Morărașu, Institutul European, Iași, 1995.
Bria, Ioan, *Sensul activ al speranței creștine*, în „Glasul Bisericii", XXVIII (1969), nr. 5-6.
Bucevski, Orest, *Legea eternă, legea naturală*, Cluj, 1937.
Idem, *Pacea, bunul cel mai de preț al tuturor oamenilor și popoarelor*, în „Studii Teologice", V (1953), nr. 1-2.
Bulacu, Mihai, *Conștiința creștină*, București, 1941.
Bunea, Ioan, *Despre rugăciune*, în „Mitropolia Olteniei", IX (1957), nr.7-8.
Căciulă, Olimp, *Ura de rasă, păcat strigător la cer*, în „Ortodoxia", IV (1952), nr. 3.
Călugăr, Dumitru, *Caracterul religios-moral creștin*, Sibiu, 1955.
Chipor, Ioan, *Binele și răul în viziunea creștină*, Editura Uni-versal Dalsi, 1986.
Chișcă, Gh., *Ideea de comuniune în Ortodoxie*, în „Ortodoxia", XXI (1959), nr. 7-8.
Clemént, Olivier, *Întrebări asupra omului*, trad. Iosif Pop și Ciprian Șerban, Alba-Iulia, 1997.
Coman, Ioan G., *Frumusețile prieteniei în concepția lumii vechi și a Sfinților Părinți*, în „Glasul Bisericii", XIII (1954), nr. 5-6.

Cozma, Sorin, *Pacea și dezarmarea după învățătura creștină*, în „B.O.R.", LXXXI (1968), nr. 5-6.
Idem, *Sensul lepădării de sine în creștinism*, în „Mitropolia Banatului", XVII (1967), nr. 1-3.
Crăciunaș, Irineu, *Responsabilitatea morală*, în „Studii Teologice", 1955, nr. 3-4.
Crainic, Nichifor, *Sfințenia - împlinirea umanului*, Ed. Trinitas, Iași, 1993.
Despland, Michel, *Le choc des Morales. L'Age d'homme*, Lausanne, 1973, Ed. Deisis, 1973.
Dumitriu, Anton, *Homo universalis*, Editura Eminescu, București, 1990.
Evdokimov, Paul, *Vârstele vieții spirituale*, Editura Christiana, București, 1993.
Galeriu, Părintele, *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991.
Gauchet, Marcel, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, Editura Științifică, București 1995.
Georgescu, Mihai, *Virtutea iubirii în Teologia Sf. Maxim Mărturisitorul*, în „Studii Teologice", X (1958), nr. 9-10.
Ionescu, Șerban, *Morala antică și morala creștină. Considerații generale*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1923.
Idem, *O dispută creștin-filosofică: Problema conștiinței*, București, 1934.
Idem, *Problema morală și criteriul moral obiectiv*, București, 1922.
Idem, *Temeiurile unei ordini morale*, București, 1943.
Manolache, Anca, *Despre iertarea aproapelui*, în „Mitropolia Moldovei", XXXII (1956), nr. 6-7.
Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie morală*, Sibiu, 1969.
Nicolescu, N.N., *Adevărata pietate după Noul Testament*, în „Studii Teologice", I (1949), nr. 1-2.
Idem, *Minciuna malthusiană și conștiința creștină*, în „Studii Teologice", V (1953), nr. 3-4.
Noica, Constantin, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Ed. Univers, București, 1978.

Nolainen, A., *Natura și omul creștin*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", în XLIX (1973), nr. 5-6.
Palade, V., *Postul act de cult*, în „Mitropolia Moldovei", XLVIII (1972), nr.1-2.
Panayotis, Nellas, *Omul-animal îndumnezeit*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994.
Paulescu, N., *Instincte, patimi, și conflicte*, Editura Anastasia, București, 1955.
Pavel, Constantin I., *Originea conștiinței morale, București*, 1928.
Pavel, Constantin, *Condițiile colaborării rațiunii cu credința în opera Fericitului Augustin*, în „Studii Teologice", VII (1955), nr. 9-10.
Idem, *Eroismul în lumina moralei creștine*, în „Studii Teologice", seria a II-a, XLIX (1992), nr.3-4.
Idem, *Esența învățăturii morale a legii vechi (Decalogul)*, în „Glasul Bisericii", XXIII (1964), nr. 3-4.
Idem, *Etica filosofică și morala creștină*, în „Gândirea", anul X (1944).
Idem, *Familia preotului*, în „Glasul Bisericii", XIX (1960), nr. 1-2.
Idem, *Iubirea aproapelui - temelia moralei creștine*, în „Glasul Bisericii", XXXI (1972), nr. 9-10.
Idem, *Paradoxul sublim al iubirii creștine*, în „Glasul Bisericii", XXX (1972), nr. 9-10.
Idem, *Patimi dăunătoare vieții omenești (Desfătarea, invidia și mărirea)*, în „Mitropolia Moldovei", XXXIII (1957), nr. 5-7.
Idem, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1995.
Idem, *Probleme de morală creștină în preocupările teologilor români*, în „Studii Teologice", XXIII (1971), nr.7-8.
Petreanu, Victoria, *Virtute și păcat în concepția Sfântului Apostol Pavel*, în „Studii Teologice", seria a II-a, IX (1957), nr. 9-10.
Popa, Gheorghe, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Ed. Trinitas, Iași, 2000.
Idem, *Libertate și responsabilitate în spațiul iubirii creștine*, în „Teologie și Viață", LXVIII (1992), nr.1-3.

Idem, *Patimile omenești și implicațiile lor moral-sociale*, în „Teologie și Viață", XLII (1995), nr.1-3.
Popescu, T.M., *Biserica în actualitatea socială*, în „Orto-doxia", V (1953), nr. 1.
Prelipceanu, Vl., *Decalogul, lege morală universală și permanentă*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", XXXII (1956), nr. 5.
Răducă, Vasile, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., Bucu-rești, 1996.
Idem, *Grija Bisericii față de mediul ambiant*, în „Studii Teologice", LXII (1990) nr. 3, București.
Sieger, Thomas Derr, *Écologie et liberation humain*, Labor et Fides, Genève, 1974.
Soloviov, Vladimir, *Îndreptățirea binelui*, trad. Nina Nicolaeva, Editura Humanitas, București, 1944.
Stan, Liviu, *Instituțiile de asistență socială în Biserica veche*, în „Ortodoxia", IX (1957), nr. 1.
Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987.
Idem, *Creația ca dar și Tainele Bisericii*, în „Ortodoxia", XXVIII (1976), nr. 1.
Idem, *Dumnezeu este iubire*, în „Ortodoxia", XXIII (1971), nr. 3.
Idem, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu, 1943.
Idem, *Responsabilitatea creștină*, în „Ortodoxia", 1970, nr. 2.
Idem, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, în „Studii Teologice", XXII (1970), nr. 5-6.
Idem, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.
Stere, Ernest, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. I-III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
Stoina, Liviu, *Morala creștină și etica filosofică*, în „Studii Teologice", seria a II-a, XXXVIII (1986), nr.1.
Stoleru, Nicolae, *Viața morală a soților în cadrul unirii conjugale creștine*, în „Studii Teologice", XXVI (1974), nr.7-8.
Todoran, Isidor, *Bazele axiologice ale binelui*, Sibiu, 1942.
Valery, P., *Criza spiritului*, Ed. Polirom, Iași, 1996.

Vasilescu, Cotiso, *Facerea de bine - principiu moral al vieții creștine*, în „B.O.R.", LXXVIII (1960), nr. 5-6.
Vasilescu, E., *Biserica Ortodoxă și patriotismul*, în „Studii Teologice", VII (1958), nr. 5-6.
Idem, *Probleme de psihologie religioasă și filosofie mora-lă*, București, 1981.
Verzan, Sabin, *Familia în lumina învățăturii Noului Testament*, în „Mitropolia Olteniei", VI (1954), nr. 9-10.
Vlad, Eugenia, *Trupul morții și al slavei*, traducere, Editura Asociația medicală creștină Christiana, București, 1996.
Yannaras, Christos, *La foi vivante de l'Église. Introduction à la théologie ortodoxe*, Cerf, Paris, 1985.
Idem, *La liberté de la morale*, Labor et Fides, Genève, 1982.
Zăgrean, Ioan, *Biserica și umanismul vremurilor noastre*, în „Mitropolia Ardealului", XVII (1972), nr. 9-10.
Idem, *Principii de morală creștină în Predica de pe Munte*, în „Mitropolia Ardealului", VIII (1963), nr. 1-3.
Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclesială*, Editura Bizantină, trad. Aurel Nae, București, 1996.

Cuprins

Prolegomena 5
1. Noțiunea de morală 5
2. Teologie și morală 6
3. Definiția Teologiei Morale 7
4. Metodele Teologiei Morale 13
5. Izvoarele Teologiei Morale 16
6. Modul de actualizare al principiilor morale 17
7. Teologia Morală și celelalte discipline teologice 18
8. Teologia Morală în contextul universitar actual 19
9. Teologia Morală și spiritul moral contemporan 25

Capitolul I
Omul și vocația sa morală 30
I.1. Viziunea teologică despre Om 30
I.1.1. Omul icoană a lui Dumnezeu-Treime 31
I.1.2. Sufletul și trupul – constituția bipolară a omului 36
I.2. Vocația morală a Omului 39
I.2.1. Noțiunea de „vocație" 39
I.2.2. Vocația – dar al lui Dumnezeu pentru Om 40
I.2.3. Specificul creștin al vocației originare a Omului 42
I.2.4. Consecințele ignorării de către Om a vocației sale originare 43

Capitolul II
Ordinea morală 46
II.1. Conceptul de ordine în sens general 46
II.2. Conceptul de ordine morală 50
II.3. Ființa ordinii morale 54
II.4. Ordinea morală și binele etic 55
II.5. Ordinea morală creștină 59
II.6. Ordinea morală creștină și binele moral 59
II.7. Temeiul ordinii morale creștine 62
II.8. Ființa ordinii morale creștine 65

Capitolul III
Legea morală 67
III.1. Conceptul de lege în sens general 67

III.2. Legea morală 70
III.2.1. Legea morală naturală și legea morală pozitivă 72
III.2.2. Respectarea legii morale în condiții existențiale concrete 77
III.2.3. Legea morală și sfatul moral 80

Capitolul IV
Legea pozitivă dumnezeiască 83
IV.1. Decalogul – sinteză a legii morale pozitive a Primului Testament 83
IV.1.1. Interpretarea Decalogului 85
IV.2. Fericirile – sinteza legii morale pozitive a celui de-al doilea Testament 94
IV.2.1. Interpretarea Fericirilor 95
IV.2.2. Relația dintre Decalog și Fericiri 102

Capitolul V
Conștiința morală – principiul subiectiv al ordinii morale 107
V.1. Conștiința psihologică 107
V.2. Conștiința morală 108
V.3. Conștiința morală și conștiința religioasă 109
V.4. Conștiința morală în Sfânta Scriptură 110
V.5. Originea conștiinței morale 112
V.5.1. Teorii ce privesc originea conștiinței morale 112
V.6. Originea transcendentă a conștiinței morale 115
V.6.1. Diversitatea actelor de conștiință 117
V.6.2. Responsabilitatea subiectului uman în formarea judecăților morale 118
V.6.3. Conștiința morală și autoritatea morală 120
V.7. Formarea conștiinței morale 122
V.7.1. Factori care influențează formarea conștiinței morale ... 123
V.8. Pervertirea conștiinței morale 127
V.8.1. Patologia conștiinței morale 128
V. 9. Cauzele îmbolnăvirii conștiinței morale 130

Capitolul VI
Libertatea voinței 133
VI.1. Ce este voința? 133
VI.2. Actul voluntar 133
VI.3. Valoarea morală a actului voluntar 134
VI.4. Diferența dintre act și acțiune 134
VI.5. Obstacole reale sau aparente ale actelor și acțiunilor 134
VI.6. Dubla valoare realizată prin acțiune 136
VI.7. Sensul acțiunii 137
VI.8. Rezultatul acțiunii 137

VI.9. Motivația morală a unei acțiuni 137
VI.10. Importanța unui motiv dominant pentru o acțiune morală ... 138
VI.11. Rolul sentimentului în acțiunea morală 139

Capitolul VII
Libertatea și responsabilitatea morală 142
VII.1. Libertatea morală 143
VII.2. Mărturii scripturistice 143
VII.3. Limitele libertății 144
VII.4. Coordonatele teologice ale libertății 145
VII.5. Diminuarea și patologia libertății 146
VII.6. Responsabilitatea morală 148

Capitolul VIII
Virtutea – împlinire a libertății și a responsabilității morale 149
VIII.1. Noțiunea de „virtute" în general 149
VIII.2. Virtuțile în societatea homerică 149
VIII.3. Virtuțile în societatea clasică greacă 150
VIII.4. Virtutea în viața morală creștină 152
VIII.5. Natura virtuții creștine 154
VIII.6. Unitatea virtuții creștine 157
VIII.7. Diversitatea virtuților 159
VIII.8. Împărțirea virtuților 161
VIII.9. Virtuțile cardinale 162
VIII.10. Virtuțile teologice 170

Capitolul IX
Păcatul – eșec al libertății și al responsabilității morale 176
IX.1. Noțiunea de păcat 176
IX.2. Natura, originea și posibilitatea păcatului 182
IX.3. Cauzele păcatului 183
IX.4. Procesul psihologic al nașterii și dezvoltării păcatului 187
IX.5. Gravitatea păcatului 189
IX.6. Despre deosebirea păcatelor 190
IX.7. Cele mai însemnate feluri ale păcatelor de moarte 197

Capitolul X
Pocăința – cale de vindecare a păcatului 215

Bibliografie selectivă 219

La Editura TRINITAS au mai apărut:

- I.P.S. DANIEL
  Sfintele Paști, icoana vieții veșnice. Înțelesul Slujbei Învierii
- I.P.S. DANIEL
  Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea
- I.P.S. DANIEL
  Călătorind cu Dumnezeu - înțelesul și folosul pelerinajului
- P.S. Dr. Laurențiu STREZA
  Tainele de inițiere creștină în Bisericile Răsăritene
- Pr. Nicolae CHIFĂR
  Istoria creștinismului (vol. I, II, III)
- Pr. Nicolae CHIFĂR
  Teologie și spiritualitate patristică
- Pr. Ion VICOVAN
  Dați-le voi să mănânce!
  Filantropia creștină - istorie și spiritualitate
- Protos. Petroniu TĂNASE
  Ușile pocăinței
- Arhim. Timotei AIOANEI
  Schitul Vovidenia
- Părintele CLEOPA
  Despre frica de Dumnezeu și despre dreapta socotează
- Părintele CLEOPA
  Despre cunoașterea de sine și despre spovedanie
- Părintele CLEOPA
  Despre pricinile pentru care Dumnezeu îngăduie să fim ispitiți și despre ispitirea din cele 8 părți a creștinului
- Părintele CLEOPA
  Despre ispitele celor smeriți și ale celor mândri, despre conștiință, plângere și lacrimi
- Părintele CLEOPA
  Despre cele 7 pricini și despre cele 12 trepte ale păcatului
- Părintele CLEOPA
  Despre citirea Sfintelor Scripturi și cheia înțelegerii lor. Despre Prooroci și proorocii mincinoși, despre minuni și false minuni, despre vise și vedenii

- Părintele CLEOPA
  Despre moarte, despre Judecata de Apoi și despre Iad
- Părintele CLEOPA
  Despre Rai și despre desăvârșirea omului
- Părintele CLEOPA
  Douăzeci de pricini pentru care trăiesc oamenii pe pământ
- Părintele CLEOPA
  Despre rugăciune și treptele ei
- Părintele CLEOPA
  Despre pomenirea morților și despre folosul celor 40 de Liturghii
- Părintele CLEOPA
  Rolul femeii în familie, Biserică și societate
- Sfântul Ioan CASIAN
  Virtutea înfrânării - tămăduitoare a lăcomiei pântecelui
- Sfântul Ioan CASIAN
  Virtutea curăției - biruitoare a patimii desfrânării
- Sfântul Ioan CASIAN
  Patima iubirii de arginți și vindecarea ei prin milostenie
- Sfântul Ioan CASIAN
  Tămăduirea sufletului de patima mâniei
- Arhim. Ioanichie BĂLAN
  Patericul Mănăstirilor nemțene
- *Psaltirea*
- *Anastasimatar*
- *Slujba Învierii*
- *Catavasier*
- *Credința Ortodoxă*
- *Concordanță biblică tematică*
- *Panihida*
- *Deniile din Postul Mare*
- *„Pierdut a fost și s-a aflat...”*
  Sfânta Spovedanie și Sfânta Împărtășanie
- *Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul*
- *Român Sfânt în Țară Sfântă: Sfântul Ioan de la Neamț*
- Pr. Nicolae DASCĂLU
  Comunicare pentru comuniune
- Pr. Gheorghe POPA
  Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne
- Pr. Gheorghe POPA
  Lege și iubire. Coordonate biblice și hermeneutice pentru Teologia Morală (vol. I)

- Pr. Gheorghe PETRARU
  Ortodoxie și prozelitism
- Pr. Gheorghe PETRARU
Lumea, creația lui Dumnezeu
- Pr. I.C. TEȘU
  Virtuțile creștine, cărări spre fericirea veșnică
- Pr. Costachi GRIGORAȘ
  „Mergând învățați toate neamurile!”
- Pr. Viorel SAVA
  Taina mărturisirii în riturile liturgice actuale
- Pr. Prof. Mircea PĂCURARIU
  Sfinți daco-romani și români
- Pr. Mihai VIZITIU
Filantropia divină și filantropia Bisericii după Noul Testament
- Elisa FLORESCU
  Florile de la icoană
- Lidia STĂNILOAE
  Întâlnire cu Dumnezeu
- Alexandru ELIAN
  Bizanțul, Biserica și cultura românească
- *Sfântul Ioan Casian. Viața și învățătura lui*
- *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă 1642-2002*

Redactor: Cătălin Jeckel
Tehnoredactor: Alina Mocanu
Corector: Madalena Tenchiu
Designer: Lucian Săcrieru
Prepress: Mariana Enache

Editura TRINITAS, Cuza Vodă 51, 6600, IAȘI
Tel: (0232)216693; (0232)218324; Fax: (0232)216694
http://www.trinitas.ro; E-mail: editura@trinitas.ro
Tiparul executat la Tipografia TRINITAS
E-mail: tipografia@trinitas.ro
Nr. coli de tipar: 14,5
Format net: 16 x 23,5 cm